ایضاح الحسامی

اردو ترجمہ

حسامی

شارح

مولانا محمد جمال بلند شہری مدظلہ

مکتبہ رحمانیہ
اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور
فون: 042-37224228-37355743

عنوانات

متوقع سوالات جلد ثانی

س:-ص:۷-اجماع کی تعریف اور یہ کہ اجماع کن لوگوں کا مقبول ہے،اجماع کی حجیت کے بارے میں اختلاف کو بیان کرنے کے بعد ماھو الحق عنداھل السنۃ ولجماعۃ کو بیان کیجئے۔

س:-ص:۹،۱۰- قائلین حجیت اجماع کے نزدیک اجماع کی ترتیب کیا ہے اختلاف مع الدلیل پیش کیجئے اور مثال بھی پیش کیجئے۔

س:-ص:-۱۹- قیاس کی تعریف اور شرائط قیاس مفصلاً تحریر کیجئے۔مندرجہ ذیل عبارت کی اس طرح تشریح کیجئے کہ قیاس کی لغوی واصطلاحی کی تعریف واضح ہو جائے۔القیاس ھو التقدیر لغۃً یقال قس النعل بالنعل ای قدرہ بہ واجعلہ نظیراً لآخر والفقہاء اذا اخذوا حکم الفرع من الاصل سموا ذلک قیاساً لتقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ.

س:-ص:-۲۰-واما لشرط فان لایکون الاصل مخصوصاً (الیٰ) ولانص فیہ قیاس کی مذکورہ تینوں شرطوں کو مع فوائد قیود وامثلہ اس طرح بیان کیجئے کہ مسئلہ بالکل واضح ہو جائے۔

س:-ص:-۲۰،۲۲-وان یتعدی الحکم الشرعی الثابت بالنص بعینہ الی فرع ھو نظیرہ ولانص فیہ، صحت قیاس کی تیسری شرط چار قیود ہیں ہر ایک کی شرح کرتے ہوئے مثال بھی تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۲۵ -والشرط الرابع ان یبقی حکم الاصل بعدالتعلیل (الیٰ) کما ابطلناہ فی الفرع،ترجمہ اور مطلب تحریر کیجئے، قیاس کے لغوی واصطلاحی معنی بیان کیجئے نیز باقی تین شرطوں کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۲۵،۲۷- قیاس کی چاروں شرطوں کو اجمالاً لکھنے کے بعد بتائیے کہ درج ذیل عبارت سے شوافع کی جانب سے احناف کی کس اصل پر اعتراض کا جواب ہے،اعتراض اور جواب دونوں کی وضاحت کیجئے۔وانما خصصنا القلیل من قولہ علیہ السلام لاتبیعوا الطعام الاسواءً بسواء لان استثناء حالۃ التساوی دل علیٰ عموم صورہ فی الاحوال ولن یثبت اختلاف الاحوال الا فی الکثیر فصار التغییر بالنص مصاحباً للتعلیل لابہ.

س:-ص:-۳۴،۳۷- اما رکنہ فما جعل علما علیٰ حکم النص(الیٰ)المنقول عن رسول اللہﷺ وعن السلف،اعراب لگا کر ترجمہ وتشریح کیجئے اور وصف کے صالح اور معدل ہونے سے کیا مراد ہے،مثال سے واضح کیجئے۔ولایت نکاح کے سبب کے بارے میں احناف وشوافع کا کیا اختلاف ہے؟

س:-ص:-۳۹،۴۰-ولما صارت العلۃ عندنا علۃ بالاثر قد مناعلی القیاس(الیٰ)دون الظھور. قیاس کی تعریف تحریر کرنے کے بعد رکن قیاس کی وضاحت کیجئے اور ان پر تفریعات کرتے ہوئے کہ مصنفؒ کا مذکورہ بالا عبارت سے کیا مقصد ہے ،ایراد یا دفع ایراد۔

س:-ص:-۴۳-استحسان کی اقسام اربعہ اور ان کا حکم بیان کرنے کے بعد مندرجہ ذیل عبارتِ کی تشریح کیجئے۔ الاتریٰ ان الاختلاف فی الثمن قبل القبض المبیع لایوجب البائع قیاساً لانہ ھو المدعی ویجبہ استحساناً لانہ ینکر تسلیم

المبیع بما ادعاہ المشتری ثمناً وھٰذا حکم تعدی الی الوارثین (الیٰ)فلایصح تعدیة.

س:-ص:-۴۶،۴۷،۴۶- ثم الاستحسان لیس من باب خصوص العلل لان الوصف(الیٰ)لالمانع مع قیام العلة،عبارت پراعراب لگائیے ترجمہ کیجئے۔استحسان اور قیاس میں فرق بیان کرنے کے بعد استحسان کی اقسام بھی تحریر کیجئے،مذکورہ عبارت سے مصنفؒ کس اعتراض کو دفع کرنا چاہتے ہیں آپ اعتراض اور جواب کی تقریر قلمبند کیجئے۔

س:-ص:-۴۹،۴۹،۵۱-اماحکمہ فتعدیة حکم النص الیٰ ما لانص فیہ (الیٰ)حتی جوزا لتعلیل بالثمنیة،اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے،علت طردیہ اور علت مؤثرہ کی تعریف کیجئے،علت طردیہ کے دفع کے اقسام کی وضاحت معاامثلہ کیجئے

س:-ص:-۶۰- واما العلل مؤثرة فلیس للسائل فیھا بعد الممانعة الاالعارضة(الیٰ)فکان حدثا کالبول .اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے،مطلب کی وضاحت کیجئے،علت مؤثرہ پر شوافع کی جانب سے کتنے طریقہ پر اعتراض ہو سکتا ہے آپ طریقہائے اعتراض میں سے کم از کم دو معہ امثلہ تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۶۴،۷۱- اما المعارضہ فھی نوعان معارضة فیھا مناقضہ ومعارضة خالصة(الیٰ) وبطل القیاس ،اعراب لگائیے مطلب واضح کیجئے،معارضہ اور مناقضہ کافرق واضح کرتے ہوئے معارضہ کی اقسام تحریر کیجئے۔

س:-ص:-۷۳-واذاقامت المعارضة کان السبیل فیہ الترجیح وھو عبارة عن فضل احدالمثلین علی الآخر علی صاحب جراحة واحدة،معارضہ کسے کہتے ہیں،ترجیح کی ضرورت کب پیش آتی ہے اور ترجیح کسے کہتے ہیں، مصنفؒ نے وصفاً کی قید کااضافہ کس مقصد سے کیاہے آپ مثال کے ساتھ وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۷۴،۷۵،۷۵- والذی یقع بہ الترجیح اربعة(الیٰ) کان اوضح لصحتہ،ترجیح بکثرت الاصول کسے کہتے ہیں مثال واضح کیجئے،شوافع اوراحناف کااس طریقہ میں کیااختلاف ہے واضح کیجئے۔ترجیح بکثرت الادلہ عندالاحناف جائز ہے یا نہیں،اگر جواب نفی میں ہے تو ترجیح کی اس قسم ثالث سے جواز معلوم ہوتا ہے اس کا کیاجواب ہے۔

س:-ص:-۸۰ -امالاحکام فانواع اربعة حقوق اللہ تعالیٰ خالصہ وحقوق العباد خالصہ وماجتمع فیہ حقان وحق اللہ فیہ غالب (الیٰ) وحقوق اللہ تعالیٰ ثمانیة انواع.

س:-ص:-۸۴ -واما قسم الثانی فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة(الیٰ) علیٰ مال انسان لیسرقہ، اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے،قسم ثانی سے کیامراد ہے اوراسکی کتنی قسمیں ہیں کم از کم دو قسموں کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۹۲،۹۴-وامالعلة فھی فی الشریعة عبارة عمایضاف الیہ وجوب الحکم ابتداء وذلک مثل البیع للملک والنکاح للحل والقتل للقصاص ولیس من صفة الحقیقة تقدمھا فی البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار کان علة اسماً ومعنیً لاحکماً،اعراب لگائے ترجمہ کیجئے،ماتعلق بہ الاحکام کتنے ہیں اور کیا کیا؟علت کے لغوی اوراصطلاحی معنی بیان کیجئے اور فوائد قیود بھی تحریر کیجئے،مصنفؒ نے علت کی تین مثالیں بیان کی ہیں آپ ان کی وضاحت کریں،اگر آپ علت حقیقیہ اور علت قاصرہ کافرق مع امثلہ تحریر کریں گے توانعامی نمبرات کے مستحق ہوں گے۔

س:-ص:-۱۱۷- واما العلامة فما یعرف الوجود من غیر ان یتعلق بہ وجوب ولاوجودوقد یسمی العلامة شرطاً مثل الاحصان فی باب الزنا.علامت کی اصطلاحی اور لغوی تعریف بیان کیجئے اور فوائد قیود بھی تحریر کیجئے

س:-ص:-۱۱۹-وقالت الاشعریة لاعبرة بالعقل معتبرة لاثبات الاھلیة عقل کی علت موجبہ ہونے نہ ہونے میں معتزلہ اوراشاعرہ کاکیااختلاف ہے اوراس باب میں قول صحیح کیاہے۔

س:-ص:-۱۲۲،۱۲۳-ومابالعقل كفاية ولهٰذا قلنا ان الصبی غير مكلف (الیٰ) لم يبلغه الدعوة. ولہٰذاقلنا سے کس بات پر تفریع ہے مصنف نے عقل کی کیا تعریف کی ہے، دعوت و قائم مقام دعوت سے کیا مراد ہے۔ عقل کے علت موجبہ ہونے کے بارے میں اشاعرہ اور معتزلہ کا کیا اختلاف ہے اور اہل سنت کے نزدیک حق کیا ہے۔

س:-ص:-۱۳۶،۱۳۷-العوارض نوعان سماوی ومكتسب واماالمكتسب فنوعان منه ومن غيره، عوارض سماویہ اور مکتسبہ کی تعریف اور دو کی ذیلی اقسام معہ تعریف ذکر کیجئے۔

س:-ص:-۱۴۱-واما الصغر فانه فی اول احواله مثل الجنون(الیٰ)بالرق عنه والكفر، اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے صغر کے مراحل ثلثہ اور ان کے احکام بیان کیجئے اور مصنف ولایلزم علیہ سے جس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں آپ اعتراض و جواب کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۱۴۸،۱۵۰-وقال ابويوسف ومحمدؒ الاعتاق لايتجزأ لما لم يتجزأانفعاله وهو العتق(الیٰ)وكاعدادالطلاق للتحريم. اعتاق تجزی کو قبول کرتا ہے یا نہیں، امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف مدلل تحریر کیجئے امام اعظم نے اپنے مذہب کو موید کرنے میں جو دو مثالیں پیش کی ہیں ان کی وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۱۵۶-ولهٰذا جعلنا العبدفی حكم الملك وفی بقاء الاذن كالوكيل فی مسائل مرض المولیٰ وفی عامة المسائل الماذون والرق لايوثر فی عصمة الدم وانما توثر فی قيمته وانما العصمة بالايمان والد اروالعبدمثل الحرولذالك يقتل الحربالعبد قصاصاً. اعراب لگایئے ترجمہ کیجئے، مطلب کی وضاحت کیجئے۔ مصنفؒ ولہٰذا سے کس قاعدہ پر تفریع فرمارہے ہیں واضح کیجئے۔

س:-ص:-۱۶۱-واما المرض فانه لاينافی اهلية الحكم العبادة لكنه لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة(الیٰ)دون ملك الرقبة، اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے اور عبارت کی ایسی تشریح کیجئے جس سے قیود و شرائط و نظائر پوری طرح واضح ہو جائیں۔

س:-ص:-۱۶۲،۱۶۵- ولما تولی الشر ع ايصاع للورثة (الیٰ)فی حق الصغار. ترجمہ کیجئے، مرض کی تعریف کیجئے اور اس کے احکام تحریر کیجئے اور بتایئے کہ مریض کے کون کون سے تصرفات صحیح اور کون کون سے موقوف رہتے ہیں اور یہ بھی بتایئے کہ یہ احکام ہر مرض کے ہیں یا کسی خاص مرض کے اور ولماتولی الشرع الایصاع سے مصنف کس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

س:-ص:-۱۷۹،۱۸۰-واما الجهل فانواع اربعة جهل باطل بلا شبهة وهوالكفر(الیٰ)فی الآخرة ايضاً، جہل کے انواع اربعہ معہ امثلہ تحریر کیجئے، جہل کی کون سی نوع آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور کون سی نوع عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

س:-ص:-۱۸۴-والثالث جهل يصلح شبهة (الیٰ)فی موضع الاشتباه. عبارت کا ترجمہ کیجئے اور بتایئے کہ عوارض مکتسبہ کے ذیل میں مصنفؒ نے جہالت کی کتنی قسمیں بیان فرمائی ہیں اس تیسری قسم پر ماله وماعلیہ کے ساتھ روشنی ڈالئے۔

س:-ص:-۱۸۶،۱۸۷-وكذالك جهل الوكيل والماذون(الیٰ)علیٰ ماعرف، اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔ مذکورہ عبارت کی توضیح کرتے ہوئے جہل کی انواع اربعہ بیان کیجئے اور بتایئے کہ مذکورہ بالا امثلہ جہل کی کس قسم کے تحت ہیں

س:-ص:-۱۹۱-فاذاتواضعا علی الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسداً(الیٰ)مقدر بالثلث. ہزل کی تعریف کیجئے

اور مندرجہ بالا عبارت میں انشاء تصرف میں ہزل کی جس قسم کا حکم بیان کیا گیا ہے اس کی توضیح کرتے ہوئے عبارت بالا کا ترجمہ اور مطلب واضح کیجئے۔

س:-ص:-۲۰۲-واماالکافر اذا تکلم بکلمة الاسلام وتبرأعن دینه هازلاً یجب ان یحکم بایمانه کالمکره لانه بمنزلة انشاء لایحتمل حکمه الردو التراخی، عبارت کا مطلب واضح کرتے ہوئے جد اور ہزل کی تعریف کیجئے۔

س:-ص:-۲۰۳-واما السفیه (الیٰ)فلایحتمل المقالیة،ترجمہ اور مطلب بیان کیجئے اور منع المال عن السفیہ سے جس اعتراض کا جواب دیا ہے اس کی وضاحت کیجئے۔

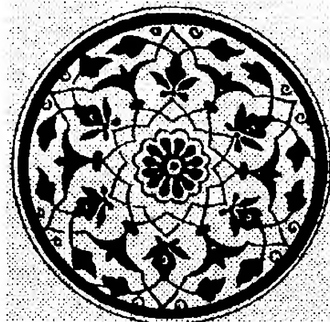
س:-ص:-۲۰۹-واماالاکراہ فنوعان کامل یفسدالاختیار ویوجب الالجاء وقاصر یعدم الرضاء ولایوجب الالجاء. اکراہ کی تعریف کیجئے اور اکراہ کے اقسام بیان کیجئے اور بتائیے کہ اکراہ کامل اور قاصر کا اثر قول و فعل، رضا و اختیار پر کیا ہوتا ہے مسئلہ کی مثالوں سے وضاحت کیجئے۔

س:-ص:-۲۲۱ -هٰذا عندنا وقال الشافعیؒ تصرفات المکره(الیٰ)فبطل اصلاً.ترجمہ اور مطلب لکھ کر مسئلہ کی مثالوں سے توضیح کیجئے اور بتائیے کہ احناف کا شوافع کے اس مسلک کے کن کن اجزاء میں اختلاف ہے اور کیا؟

س:-ص:-۲۲۵-حروف معانی میں اصولیین کن کن حروف کا ذکر کرتے ہیں اور ثبوت حکم میں ہر ایک کو کیا حیثیت دی ہے نیز حروف معانی کو فقہاء دینی کتابوں میں کیوں بیان کرتے ہیں جبکہ یہ کام نحاۃ کا ہے۔

س:-ص:-۲۴۱-ولهٰذا لوحلف لایتکلم فلاناوفلانا(الیٰ) کلمها جمیعاً،ترجمہ اور مطلب تحریر کرنے کے بعد بتائیے کہ یہ کس قاعدہ پر تفریع ہے۔

س:-ص:-۲۵۰-من وما و کلما تدخل(الیٰ)لیس معه غیره،مذکورہ چاروں کلمات اصلۃً کلمات شرط ہیں یا کلمات شرط میں داخل ہیں کلمات شرط کیلئے ضروری ہے کہ افعال پر داخل ہوں حالانکہ لفظ کل اسم پر داخل ہوتا ہے مصنف نے اس شبہ کا کیا جواب دیا ہے تحریر کیجئے؟



بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب الاجماع،

اختلف الناس فیمن ینعقد بہم الاجماع قال بعضہم لا اجماع الا للصحابۃ وقال بعضہم لا اجماع الا لاہل المدینۃ وقال بعضہم لا اجماع الا لعترۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعندنا ان اجماع علماء کل عصر من اہل العدالۃ و الاجتہاد حجۃ ولا عبرۃ لقلۃ العلماء وکثرتہم ولا بالثبات علی ذلک حتی یموتوا ولا لمخالفۃ اہل الھوی فیما نسبوا بہ الی الھوی ولا لمخالفۃ من لا رای لہ فی الباب الا فیما یستغنی عن الرای،

ترجمہ باب الاجماع، لوگوں کا اس بات میں اختلاف ہے کہ کن لوگوں سے اجماع منعقد ہوتا ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع صرف صحابہ کا معتبر ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع صرف اہل مدینہ کا معتبر ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اجماع صرف آل نبی کا معتبر ہے اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہر زمانہ کے ثقہ اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر ہے اور نہ تو علماء کی قلت اور کثرت کا اعتبار ہے اور نہ موت تک اس (اجماع) پر قائم رہنا معتبر، اور نہ ایسے امر میں اہل ہوی کی مخالفت کا اعتبار ہے کہ جس کی وجہ سے انکو اہل ہوی کہا گیا ہے اور ایسے لوگوں کی مخالفت کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے کہ جو اس باب میں صاحب الرائے نہیں ہیں البتہ ایسے امر میں غیر صاحب الرائے کی مخالفت معتبر ہوگی جنمیں رائے کی حاجت نہیں۔

تشریح باب الاجماع: مصنف علیہ الرحمہ سنت کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اجماع کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔

اجماع کی لغوی تعریف: اجماع کے لغت میں دو معنے ہیں عزم اور اتفاق، اگر کوئی شخص کسی امر کا پختہ ارادہ کر لیتا ہے تو کہا جاتا ہے اجمع فلان علی کذا، اسی طرح جب قوم کسی امر پر متفق ہو جاتی ہے تو کہتے ہیں

اجمع القوم علیٰ کذا، یعنی قوم نے اس بات پر اتفاق کر لیا، دونوں معنے میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنے ایک شخص سے بھی متصور ہو سکتے ہیں اور دوسرے معنے کیلئے کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے، دوسرے معنی اصطلاحی معنی کے لئے زیادہ مناسب ہیں۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف: صدر الشریعہ کے نزدیک تعریف یہ ہے "ہو اتفاق المجتہدین الصالحین من امۃ محمدؐ بعد وفاتہ فی عصر من الاعصار علیٰ حکم شرعی" اتفاق سے قولاً یا فعلاً یا اعتقاداً باعتبار مالغۃ الخلو کے اشتراک مراد ہے۔

فوائد قیود: تعریف میں مجتہدین کی قید سے غیر مجتہدین (عوام) خارج ہو گئے پس اگر صرف عوام کسی امر پر اتفاق کر لیں تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، صالحین کی قید سے غیر صالحین کا اجماع خارج ہو گیا، المجتہدین پر الف لام استغراقی ہے اس سے بعض مجتہدین کے اجماع سے احتراز ہو گیا، اور من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی قید سے امم سابقہ کے مجتہدین کا اجماع خارج ہو گیا، اسلئے کہ اجماع کا دلیل ہونا اسی امت کے ساتھ خاص ہے اسلئے کہ آپ نے فرمایا ہے "لا تجتمع امتی علی الضلالۃ" اور بعد وفاتہ کی قید سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ حیات کا اجماع خارج ہو گیا اسلئے کہ اگر آپ نے بھی اس اجماع کی موافقت کی تو حجۃ آپ کا قول ہے اور اگر آپ نے مخالفت کی تو اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور فی عصر من الاعصار کی قید سے اس وہم سے احتراز ہو گیا کہ امت محمدیہ کے ہر زمانہ کے قیامت تک کے تمام مجتہدین کا اجماع معتبر ہے اسلئے کہ اگر ہر زمانہ کے تمام مجتہدین کا اجماع مراد لیا جائے تو اجماع کا ثبوت قبل القیامۃ ہو ہی نہیں سکتا اسلئے کہ جمیع مجتہدین کا اجماع قبل القیامۃ ممکن نہیں ہے اور قیامت کے بعد اجماع کی حاجت نہیں، اور عصر سے مراد اس شخص کا زمانہ ہے کہ جو اس حادثہ کے وقوع کے وقت مجتہد ہو ایسے شخص کا اعتبار نہ ہوگا جو وقوع کے بعد مجتہد ہوا ہو، اور علیٰ حکم شرعی کی قید سے حکم غیر شرعی پر اتفاق خارج ہو گیا مثلاً السقمونیا مسہل (جمال گوٹا کے دست آور ہونے پر اتفاق ہے مگر یہ اتفاق اجماع شرعی نہیں ہے اس لئے کہ جس حکم پر اجماع ہے وہ شرعی نہیں بلکہ طبی ہے لہٰذا ایسے اجماع کا منکر کافر نہ ہوگا، ابن سبکی وغیرہ نے علیٰ حکم شرعی کی بجائے علیٰ امر من الامور کہا ہے تاکہ ایسی امور شرعیہ وغیرہ شرعیہ دونوں داخل ہو جائیں، اسکا مطلب یہ ہوگا کہ ایسے امور میں بھی مجتہدین کی اتباع ضروری ہوگی جو شرعی نہ ہوں جیسا کہ تدبیر جیوش وغیرہ، مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک اجماع کی جو صحیح تعریف ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کے لئے مجتہد ہونا ضروری نہیں ہے اسلئے کہ مصنف نے اجماع علماء کل عصر کا لفظ اختیار کیا ہے، مصنف علیہ الرحمہ کے نزدیک جامع مانع تعریف یہ ہوگی "ہو اتفاق فی کل عصر علی امر من الامور من جمیع من ہو اہلہ من ہذہ الامۃ"

معتزلہ وخوارج وغیرہ کے نزدیک اجماع حجت نہیں ہے؛ علماء جمہور کے نزدیک اجماع حجتِ قطعی ہے، معتزلہ

خوارج اور اکثر معتزلہ کے نزدیک اجماع حجت نہیں ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اجماع کا وقوع محال ہے اسلئے کہ علماء کے اقوال کا ان کے دیار واماکن کے بعید ہونے کی وجہ سے ضبط کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ مشرق کے مجتہدین مغرب کے مجتہدین کو اور مغرب کے مشرق کے مجتہدین کو جانتے بھی نہیں ہیں چہ جائیکہ کسی حادثہ میں ان کے اقوال کی معرفت حاصل ہو۔

معتزلہ وغیرہ کے استدلال کا جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جب اخبار مستفیضہ میں اجماع متصور ہے تو احکام میں بھی ممکن ہوگا، اخبار مستفیضہ میں اجماع کا جو سبب داعی ہے احکام کے اجماع کا بھی وہی سبب داعی ہے، اس کے علاوہ جمہور کا استدلال کتاب وسنت وعقل سے بھی ہے۔

کتاب اللہ سے استدلال: قال اللہ تعالیٰ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدیٰ ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولیٰ ونصلہ جہنم وساءت مصیراً، مذکورہ آیت میں جس طرح آپؐ کی مخالفت پر جہنم کی وعید فرمائی گئی ہے اسی طرح غیر سبیل المومنین کی اتباع پر بھی وعید فرمائی گئی ہے، مطلب یہ ہے کہ جسطرح مخالفت رسول حرام ہے اسیطرح غیر سبیل المومنین بھی حرام ہے لہٰذا اتباع سبیل المومنین کا وجوب ثابت ہوگیا اور مومنین کی سبیل ہی اجماع ہے وہو المطلوب، وقال اللہ تعالیٰ واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا، اس آیت میں تفرق سے منع کیا گیا ہے اور خلاف اجماع تفرق ہے۔

سنت سے استدلال: وہ تمام روایتیں جو کہ مختلف الفاظ کے ساتھ اس امت کی خطاء سے عصمت پر دلالت کرتی ہیں اجماع امت کو ثابت کرتی ہیں ان روایات میں سے چند یہ ہیں (۱) لاتجتمع امتی علی الضلالۃ (۲) لم یکن اللہ لیجمع امتی علی الضلالۃ (۳) مارآہ المومنون حسنا فہو عند اللہ حسن (۴) علیکم السواد الاعظم، اور ایک روایت میں اتبعوا السواد الاعظم فانہ من شذ شذ فی النار، رواہ الترمذی، (۵) من خرج من الجماعۃ قید شبر فقد خلع ربقۃ الاسلام عن عنقہ، رواہ احمد وابوداؤد جو شخص جماعت المسلمین سے بقدر ایک بالشت بھی نکل گیا اس نے اپنی گردن سے اسلام کا قلادہ نکالدیا، مذکورہ احادیث سے صحابہ وتابعین اجماع پر بالاتفاق استدلال کرتے رہے ہیں۔

عقل سے استدلال: یہ بات دلیل قطعی سے ثابت ہوچکی ہے کہ آپؐ خاتم الانبیاء ہیں اور آپکی شریعت دائمی ہے اگر کوئی ایسا حادثہ پیش آجائے کہ جسمیں کتاب وسنت کی نص قاطع نہ ہو تو ایسی صورت میں امت کا اس حادثہ کے حکم پر اجماع موجب قطعی ہوگا۔

فائدہ: قائلین اجماع کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اجماع آیا حجت قطعیہ ہے یا ظنیہ، اکثر کے نزدیک حجت قطعیہ ہے کما ذہب الیہ صاحب البدیع وصاحب الاحکام، بعض حضرات ظنیہ کے قائل ہیں کما ذہب الیہ صاحب المحصول،

اختلف الناس الخ: مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے قائلین حجیت اجماع کے درمیان اختلاف

مذاہب کو بیان کرنا چاہتے ہیں اسمیں تین مذہب ہیں، پہلا مذہب داؤد بن علی ظاہری اور ان کے متبعین کا ہے اور ایک روایت احمد بن حنبل کی بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اجماع صرف صحابہ ہی کا معتبر ہے اور ان حضرات کا پہلا استدلال یہ ہے کہ اللہ کے قول کنتم خیر امۃ اخرجت للناس، اور کذلک جعلناکم امۃ وسطاً الخ کے صحابہ ہی مخاطب ہیں اسلئے کہ خطاب حاضرین کو ہے نہ کہ معدومین کو اور غیر صحابہ خطاب کے وقت معدوم تھے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ جو احادیث صحابہ کی ثنا وصداقت پر دلالت کرتی ہیں وہ صحابہ کے ساتھ خاص ہیں، تیسرا استدلال یہ ہے کہ اجماع میں تمام کا اتفاق ضروری ہوتا ہے اور دور صحابہ میں تو ممکن ہے لیکن صحابہ کے بعد کے تمام حضرات کا اتفاق ممکن نہیں ہے چونکہ یہ حضرات مشرق ومغرب کے دور دراز ملکوں میں منتشر ہو گئے تھے۔

پہلے استدلال کا جواب: ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ آیت کنتم خیر امۃ میں خطاب صحابہ کے ساتھ مخصوص ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ مذکورہ آیت کے نزول کے وقت موجود صحابہ کے انتقال کے بعد اجماع منعقد نہ ہو اس لئے کہ اس صورت میں صحابہ کی موت کی وجہ سے جمیع صحابہ کا اجماع متحقق نہ ہوگا لہٰذا وہ اجماع حجت نہ ہوگا، نیز اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ مذکورہ آیت کے نزول کے بعد جو صحابہ ایمان لائے ان کا اجماع معتبر نہ ہو اسلئے کہ وہ مذکورہ آیت کے نزول کے وقت صحابی نہیں تھے لہٰذا وہ مخاطب بھی نہ ہوئے اور جب مخاطب نہ ہوئے تو ان کا اجماع بھی معتبر نہ ہوگا، نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ صحابہ کے بعد کے لوگ احکام کے مخاطب بھی نہ ہوں اسلئے کہ وہ احکامی آیات کے مخاطب نہیں تھے۔

دوسرے استدلال کا جواب: ثنا ءِ صحابہ اس بات کی متقاضی نہیں ہے کہ غیر صحابہ اسمیں شریک نہ ہوں بلکہ بہت سی احادیث ایسی وارد ہوئی ہیں کہ جو قیامت تک آنے والی امت کی عصمت پر دلالت کرتی ہیں۔

تیسرے استدلال کا جواب: اس کا جواب سابق میں گذر چکا ہے کہ جب اخبار مستفیضہ میں اتفاق ممکن ہے تو احکام شرعیہ میں کیوں ممکن نہیں ہے جو اسباب اخبار مستفیضہ پر اتفاق کے ہیں وہی اسباب احکام پر اتفاق کے بھی ہیں۔

دوسرا مذہب: وقال بعضہم لا اجماع الا لاہل المدینۃ، یہ مذہب امام مالکؒ سے مروی ہے، امام مالکؒ نے فرمایا کہ اہل مدینہ کسی امر پر متفق ہو جائیں تو پھر غیر کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جسمیں آپ نے فرمایا ہے۔ ان المدینۃ کالکیر تنفی خبثہا، رواہ الشیخان مدینہ خبث کے لئے ایسا ہی ہے جیسا لوہے کے لئے بھٹی، بھٹی میں تپ کر جس طرح لوہا پاک صاف ہو جاتا ہے اسی طرح مدینہ اہل مدینہ کو خبث سے پاک وصاف کر دیتا ہے اور خطا بھی ایک قسم کا خبث ہے لہٰذا خطا سے بھی پاک کر دیتا ہے اور جب ان سے خطا منتفی ہو گئی تو لامحالہ ان کا اتباع ضروری ہوگا۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ مدینہ منورہ دار ہجرت ہے نیز آپ کی آرام گاہ ہے نیز مہبط جبرائیل ومجمع الصحابہ

ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جو کچھ مذکور ہوا وہ مدینہ اور اہل مدینہ کی فضیلت پر تو دلالت کرتا ہے مگر غیر اہل مدینہ کی فضیلت کی نفی نہیں کرتا اور نہ اس اجماع کے اہل مدینہ کے ساتھ اختصاص پر دلالت کرتا ہے جو باب اجماع میں معتبر ہے، جس طرح مکۃ المکرمہ باوجود اپنی بہت سی شرافت و کرامتوں کے نیز مولدِ نبی و موطنِ اسمٰعیل ہونے کے اس اجماع کے اختصاص پر دلالت نہیں کرتا جو اجماع کے لئے ضروری ہے، اس کے علاوہ کسی مقام باشندوں کے اجماع میں اس مقام کی کوئی تاثیر اور دخل نہیں ہوتا بلکہ اعتبار علم و اجتہاد کا ہوتا ہے اس بارے میں مکی اور مدنی شرقی و غربی سب برابر ہیں، اور بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ مدینہ منورہ کی فضیلت کا مطلب یہ ہے کہ اہل مدینہ کی روایت غیر پر مقدم ہوگی۔

تیسرا مذہب: قال بعضہم لا اجماع الا لعترۃ النبی ﷺ، یہ مذہب فرقہ زیدیہ اور روافض میں سے فرقہ امامیہ کا ہے ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اجماع صرف آپ کے عزیز و اقارب ہی کا معتبر ہے ان کے علاوہ کسی کا بھی اجماع معتبر نہیں ہے اور نہ ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار ہے، ان حضرات کا استدلال بھی کتاب و سنت و عقل سے ہے،

کتاب اللہ سے استدلال پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عترت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں فرمایا ہے۔ انما یرید اللہ لیذہب عنکم الرجس اہل البیت ویطہرکم تطہیرا، اللہ تعالیٰ نے کلمہ حصر کے ساتھ اہل بیت سے رجس کی نفی فرمائی ہے اور رجس خطاء ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اہل بیت خطاء سے معصوم ہیں لہٰذا ان کا قول صواب ہی ہوگا، اور اہل بیت علی، فاطمہ، حسن، حسین رضی اللہ عنہم ہیں جیسا کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مذکورہ آیت نازل ہوئی تو آنحضرت نے چادر مبارک میں پانچوں حضرات کو لپیٹ کر فرمایا ہؤلاء اہل بیتی،،

اور سنت سے استدلال یہ ہے، قال علیہ السلام۔ انی تارک فیکم ما ان تمسکتم بہ لن تضلوا کتاب اللہ و عترتی،، وجہ استدلال یہ ہے کہ آپ نے ضلالت اور گمراہی سے بچانے والی چیزوں کو دو میں محصور فرمادیا ہے اور وہ ہیں کتاب اللہ و عترت رسول ﷺ، لہٰذا ان کے علاوہ میں حجت نہ ہوگی۔

عقل سے استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ یہی حضرات نسبی شرافت کے ساتھ مخصوص ہیں اہل بیت رسول ﷺ ہیں معدن نبوت ہیں، کثرت مخالطت کی وجہ سے آپ کے افعال و اسباب تنزیل سے زیادہ واقف ہیں لہٰذا ان حضرات کا قول معتبر ہوگا۔

اول استدلال کا جواب، اول استدلال کا جواب یہ ہے کہ بقول آپ کے رجس سے مراد خطاء ہے مسلّم نہیں ہے بلکہ آیت مذکورہ۔ انما یرید اللہ الخ۔ آپ کی ازواج مطہرات سے دفع تہمت کے لئے نازل ہوئی ہے جیسا کہ آیت کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے اور وہ سیاق یہ ہے " یانساء النبی لستن کاحد من النساء،،

دوسرے استدلال کا جواب، حضرت علی اور دیگر اہل بیت کو چادر میں لپیٹنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ ازواج مطہرات اہل بیت میں داخل نہیں ہیں، اس کے علاوہ مذکورہ حدیث جس سے آپ استدلال کرتے ہیں وہ از قبیلہ احاد ہے جو کہ آپ حضرات کے نزدیک قابل عمل بھی نہیں ہے چہ جائیکہ قابل استدلال ہو۔

اور اگر ہم مذکورہ حدیث کو قابل عمل تسلیم بھی کرلیں تو اس حدیث کی باعتبار نقل صحت مسلم نہیں بلکہ نقل صحیح یہ ہے "ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بہ کتاب اللہ وسنت رسولہ، رواہ مالک فی مؤطا، اور اگر نقل کی صحت تسلیم کر بھی لی جائے تو ان حضرات کی روایت کے حجت ہونے پر محمول ہوگی۔

تیسرے استدلال کا جواب: شرافت نسبی کا اجتہاد میں کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اہلیت اور دقت نظر کا اعتبار ہوتا ہے اب رہا آپ کی صحبت اور مخالطت کا نصیب ہونا تو اس امر میں دیگر حضرات بھی شریک ہیں لہٰذا تنہا اہل بیت ہی کا قول حجت نہ ہوگا، اور اگر بات ایسی ہی ہوتی جیسا کہ آپ کہتے ہیں تو حضرت علی اپنی مخالفت کرنے والوں سے کہہ سکتے تھے کہ میں چونکہ معصوم ہوں لہٰذا میرا قول معتبر ہوگا حالانکہ آپ کی مخالفت کرنے والے بھی کثیر تھے۔

والصحیح عندنا الخ مصنف علیہ الرحمہ مذہب صحیح کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر زمانہ کے ایسے علماء کا اجماع معتبر ہے جو کہ ثقہ اور اہل اجتہاد ہوں اسلئے کہ جو دلائل حجیت اجماع پر دلالت کرتے ہیں وہ عام ہیں ان میں نہ تو اہل مدینہ کی خصوصیت ہے اور نہ اہل بیت واصحاب نبی کی بلکہ اہل عدالت کا اجماع کافی ہے اسلئے کہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہے حالانکہ اجماع حجت ہے اور اگر معاملہ ایسا ہو کہ اسمیں رائے کی ضرورت ہو تو مجتہد ہونا بھی ضروری ہے جیسا کہ نکاح وطلاق وعتاق کے احکام، مذکورہ امور میں مجتہدین کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوجائیگا عوام کی موافقت ومخالفت کا اعتبار نہ ہوگا البتہ جن امور میں رائے کی حاجت نہ ہو جیسا کہ نقل قرآن اور اعداد رکعات تو ایسے امور میں خواص وعوام کا اجماع ضروری ہے یہاں تک کہ اگر کسی ایک نے بھی مخالفت کردی تو اجماع منعقد نہ ہوگا۔

ولا عبرۃ لقلۃ العلماء وکثرتہم، اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک اجماع کیلئے کوئی عدد مخصوص نہیں ہے بلکہ تعداد حد تواتر کو پہنچے یا نہ پہنچے اجماع منعقد ہوجائے گا البتہ بعض حضرات کے نزدیک اجماع کے لئے اجماع کرنے والوں کا حد تواتر تک پہنچنا ضروری ہے جیسا کہ امام الحرمین اور ان کے متبعین کا یہی مذہب ہے اسلئے کہ جب تعداد حد تواتر تک پہونچ جائے گی تو اتفاق علی الخطاء ناممکن ہوجائے گا، جمہور علماء کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کا حجت ہونا یہ امت محمدیہ کی فضیلت اور عصمت کے طور پر ہے لہٰذا اس کے لئے عدد کی شرط نہ ہوگی۔

ولا بالثبات علی ذلک حتے یموتوا، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بعض حضرات کے اس قول کو رد کرنا چاہتے ہیں کہ انعقاد اجماع کیلئے اجماع کرنے والوں کا اپنی موت تک اس اجماع پر قائم رہنا شرط ہے اسلئے کہ زندگی میں اجماع سے رجوع کرنے کا احتمال ہے اور جب انتقال ہوجائے گا تو رجوع کرنے کا احتمال ختم ہوجائے گا۔

حاصل یہ ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک مجتمعین کے زمانہ کا ختم ہونا صحت اجماع کے لئے شرط ہے اور مصنف رح کے نزدیک شرط نہیں ہے اسلئے کہ اجماع کا حجت ہونا کتاب و سنت سے بلا شرط مطلقاً ثابت ہے انقراض عصر مجمعین یا عدم انقراض کی شرط نہیں ہے بلکہ نصوص تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جس طرح اجماع بعد انقراض العصر حجت ہے قبل انقراض العصر بھی حجت ہے اگر انقراض عصر کی شرط لگائی گئی تو یہ زیادتی ہوگی اور زیادتی نسخ ہے۔

ماحصل، ماحصل یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں چار اقوال ہیں (۱) انعقاد اجماع کے لئے انقراض عصر مجمعین کی مطلقاً شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ پر اتفاق کرلیا اگرچہ اتفاق ایک ساعت کے لئے ہی کیوں نہ ہو تو پھر اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے یہ جمہور علماء کا مذہب ہے نیز اصحاب شافعی رح، اشاعرہ و معتزلہ کا بھی یہی مذہب ہے، (۲) انعقاد اجماع کے لئے انقراض عصر مجمعین مطلقاً شرط ہے یہاں تک کہ اجماع کے بعد بعض کا یا سب کا رجوع کرنا جائز ہے اسی طرح غیر مجمعین کی مخالفت کرنا بھی جائز ہے بشرطیکہ مجمعین میں سے کوئی فرد باقی ہو اور اگر مجمعین کا کوئی فرد باقی نہیں رہا تو رجوع اور مخالفت درست نہیں ہے یہ مذہب امام احمد بن حنبل کا ہے۔ (۳) صرف اجماع سکوتی میں انقراض عصر شرط ہے نہ کہ اس کے علاوہ میں، یہ مذہب ابو اسحاق اسفرائنی اور صاحب الاحکام کا ہے (۴) اگر اجماع کی سند قیاسی ہو تو انقراض عصر شرط ہے اور اگر منصوص ہو تو شرط نہیں ہے یہ مذہب امام الحرمین کا ہے مختار اور پسندیدہ مذہب اول ہی ہے۔

ولا مخالفة اہل الہویٰ فیما نسبوا الیہ الہوی، اس کا عطف بھی لقلۃ العلماء پر ہے اور ولا عبرۃ کے تحت میں داخل ہے مطلب یہ ہے کہ جسطرح انعقاد اجماع کے لئے علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسیطرح اہل ہویٰ بدعتی کی مخالفت کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی بدعتی کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا، بدعتی اور اہل ہوئے کی مخالفت کا معتبر نہ ہونا اسی امر میں ہے کہ جس کی وجہ سے وہ بدعت کی جانب منسوب ہوا ہے مثلاً جب تفضیلت ابی بکر پر اجماع منعقد ہو گیا تو اس مسئلہ میں روافض کا اختلاف غیر معتبر ہے اسلئے کہ روافض اسی مخالفت کی وجہ سے ہی رفض کیطرف منسوب ہیں البتہ اس مسئلہ کے علاوہ کسی اور مسئلہ میں اختلاف کریں گے تو اس اختلاف کا اعتبار ہوگا۔

تفصیل مقام۔ مقام کی تفصیل یہ ہے کہ مجتہد بدعتی کی بدعت مفضی الی الکفر ہو جیسا کہ مجسمیہ جو کہ اللہ تعالےٰ کیلئے جسم ثابت کرتے ہیں اور غالی روافض جو کہ شیخین پر سب و شتم کرتے ہیں یہ کافر کے مانند ہیں ان کے قول کا قطعاً اعتبار نہیں ہے اور اگر مفضی الی الکفر نہ ہو اسمیں تین قول ہیں (۱) اس کے قول کا مطلقاً اعتبار نہیں (۲) مطلقاً اعتبار ہے (۳) خود اس کے حق میں اعتبار ہے غیر کے حق میں نہیں لہٰذا اجماع اس کی مخالفت کے ساتھ اس کے خلاف حجت نہیں ہوگا البتہ غیر پر حجت ہوگا (۴) شمس الائمہ نے فرمایا ہے کہ اگر صاحب الہوئے بدعت کی طرف دعوت نہ دیتا ہو لیکن اس کا بدعتی ہونا مشہور نہ ہو تو اس کا قول اس امر میں کہ جسمیں اسکی تضلیل کیگئی ہے معتبر نہ ہوگا، مصنف علیہ الرحمہ بھی اسی قول کی طرف مائل ہیں اسلئے کہ ایسا شخص امت میں داخل ہے اگرچہ وہ

فاسق ہے اور بدعتی اور نہ فاسق ہونا اہلیت اجتہاد میں مخل نہیں ہے اور اول قول کی طرف محققین مائل ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ فاسق ہے وہ علی الاطلاق امت سے نہیں ہے بلکہ امت دعوت سے ہے نہ کہ امت اجابت سے اسلئے کہ فسق کی وجہ سے اسکی عدالت ساقط ہوگئی ہے لہٰذا کافر کے مانند اسکا قول بھی معتبر نہ ہوگا۔

ولا المخالفة من لا رای لہ فے الباب الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ احکام کی دو قسمیں ہیں اول وہ احکام جو جماعت علماء مجتہدین کے ساتھ خاص ہیں دوسری قسم وہ ہے کہ جسمیں علماء اور عوام دونوں شریک ہیں اگر احکام از قسم اول ہوں تو علماء مجتہدین کا اجماع معتبر ہوگا اسمیں عوام کی مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا اور ایسے علماء کی مخالفت کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا جو اہل الرائے نہ ہوں، اور اگر احکام از قسم ثانی ہوں تو اجماع کے لئے عوام اور خواص دونوں کا اجماع معتبر ہوگا یہاں تک کہ بعض عوام کی مخالفت کیوجہ سے بھی اجماع منعقد نہ ہوگا جیساکہ نقل قرآن واعداد رکعات اسلئے کہ مذکورہ دونوں باتوں میں رائے واجتہاد کی ضرورت نہیں ہے۔

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰى مَرَاتِبَ فَالْأَقْوٰى إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ فِيْهِ فَفِيْهِمْ أَهْلُ الْمَدِيْنَةِ وَعِتْرَةُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الَّذِيْ ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ لِأَنَّ السُّكُوْتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيْرِ دُوْنَ النَّصِّ،

ترجمہ پھر اجماع کے چند مراتب ہیں قوی ترین اجماع صحابہ کا ہے جو کہ صراحت کے ساتھ ہو اسلئے کہ اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے نیز ان میں اہل مدینہ اور آل رسول بھی شامل ہیں اس کے بعد دوسرا درجہ اس اجماع کا ہے جو بعض صحابہ کی صراحت اور باقی کے سکوت کے ساتھ ہوا ہو اسلئے کہ سکوت حکم کو ثابت کرنے میں صراحت سے نہ کہ نص،

تشریح اجماع جن حضرات کے ذریعہ منعقد ہو سکتا ہے ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اجماع کے درجات اور ارکان کو بیان کرنا چاہتے ہیں، جسطرح کتاب اللہ کے چار درجے ہیں جو کہ بعض بعض سے فوق ہیں مثلاً ظاہر، نص، مفسر، محکم یہ کتاب اللہ کے درجات ہیں اسی طرح اجماع کے بھی مراتب کے اعتبار سے چار درجات ہیں۔

مصنف علیہ الرحمہ نے مذکورہ عبارت میں دو کو بیان فرمایا ہے سب سے اعلیٰ درجہ کا اجماع وہ ہے کہ صحابہ نے کسی بات پر صراحۃً اجماع کیا ہو مثلاً اسطرح کہا ہو۔ اجمعنا علی کذا۔ اس قسم کا اجماع افادہ یقین میں مثل آیت اور خبر متواتر کے ہے یہاں تک کہ مذکورہ اجماع کے منکر کی تکفیر کیجائے گی مثلاً حضرت ابو بکر صدیق کی خلافت پر اجماع،

ثم الاجماع الذی ثبت بنص البعض وسکوت الباقین، مصنف علیہ الرحمہ اجماع کی دوسری قسم کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں اسلئے کہ اسمیں بعض حضرات بعض کے صراحت اجماع کو رد نہیں کرتے بلکہ سکوت اختیار کرتے ہیں اسی وجہ سے اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں، جمہور اس قسم کے اجماع کی حجیت کے قائل ہیں مگر یہ اجماع اول اجماع سے کم درجہ کا ہے اسلئے کہ سکوت اثبات حکم پر دلالت کرتاہے صراحت نہیں کرتا، اور دلالت صراحت سے کم درجہ ہوتی ہے، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ اجماع سکوتی اجماع نہیں ہے اور نہ قابل حجت ہے اور یہی مذہب ہمارے اصحاب میں سے عیسیٰ بن ابان کا ہے نیز اشعریہ میں سے ابوبکر باقلانی اور داؤد ظاہری اور بعض معتزلہ کا ہے۔

امام شافعی وغیرہ کا استدلال: ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ سکوت بعض اوقات تائید کی بجائے دیگر امور کی وجہ سے بھی ہوتا ہے مثلاً خوف یا تقیہ کی وجہ سے، حضرت ابن عباس نے جب عول کے باطل ہونے کا قول ظاہر کیا تو بعض صحابہ نے معلوم کیا کہ آپ نے حضرت عمر کے سامنے یہ قول ظاہر کیوں نہیں کیا تھا تو حضرۃ ابن عباس نے فرمایا حضرت عمر بن الخطابؓ بہت رعب والے آدمی ہیں ان کے رعب کی وجہ سے اپنا قول ظاہر نہ کرسکا انکے درے نے مجھے بیان کرنے سے روک دیا، اس کے علاوہ اور بھی بہت وجوہ سکوت کی ہوسکتی ہیں، اسی وجہ سے مذکورہ اجماع سکوتی ان کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال، جمہور کا استدلال یہ ہے کہ اگر انعقاد اجماع کے لئے ہر ایک کی جانب سے قولاً صراحت وموافقت ضروری قرار دیدی جائے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ اجماع ہی منعقد نہ ہو اسلئے کہ اہل عصر کا قولاً اجماع متصور نہیں ہے اس کی صورت تو صرف یہی ہوسکتی ہے کہ اہل عصر میں فتویٰ شائع اور مشہور ہوجائے بعض قولاً اتفاق کرلیں اور بعض سکوت اختیار کرلیں، سکوت اختیار کرنے والے حضرات کے سکوت کو قائلین کی تائید ہی خیال کیا جائے گا اسلئے کہ خلاف حق ہونے کی صورت میں سکوت جائز نہیں ہے بلکہ اظہار حق ضروری ہے۔

ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ لَمْ يَظْهَرْ فِيْهِ قَوْلُ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالِفًا ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيْهِ مُخَالِفٌ فَقَدِ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِيْ هٰذَا الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هٰذَا لَا يَكُوْنُ اِجْمَاعًا لِاَنَّ مَوْتَ الْمُخَالِفِ لَا يُبْطِلُ قَوْلَهٗ،

ترجمہ پھر اجماع کرنا ہے صحابہ کے بعد والوں کا کسی ایسے حکم پر کہ جسمیں ان کے سابقین کا کوئی قولِ مخالف نہ ہو پھر اجماع کرنا ہے صحابہ کے بعد والوں کا ایسے قول پر کہ جسمیں سابقین کا قولِ مخالف ہو اس

(آخری) صورت میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے اسلئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اجماع کی تیسری اور چوتھی قسم کو بیان فرمارہے ہیں تیسری قسم کا خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کے بعد والے حضرات نے کسی ایسے امر پر اجماع کرلیا کہ جسمیں صحابہ سے کوئی قول مخالف یا موافق مروی نہیں ہے تو یہ اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہوگا اور اس سے یقین کا فائدہ تو حاصل نہ ہوگا البتہ طمانیت کا فائدہ ہوگا جیساکہ خبر مشہور سے مثلاً من بعد الصحابہ کا استصناع پر اتفاق کرلینا کہ اس بارے میں صحابہ سے کوئی قول مخالف یا موافق مروی نہیں ہے، صورت استصناع کی یہ ہے کہ سائی پر (آرڈر دیکر) کوئی شے بنوانا مثلاً جوتا بنوانا اسمیں چونکہ معدوم کی بیع ہے جو کہ اصول شرع کے مطابق جائز نہیں ہے مگر من بعد الصحابہ کا جواز پر اجماع ہے لہٰذا سائی پر کوئی شے بنوانا جائز ہوگا، مذکورہ اجماع یقین کا فائدہ اسلئے نہیں دیگا کہ وہ حضرات جو صرف صحابہ کے اجماع ہی کو اجماع مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ اجماع ہی صحیح نہیں ہے لہٰذا اس اجماع کا مرتبہ پہلے اجماع سے کم ہوگا اسلئے کہ اس اجماع میں اختلاف کیوجہ سے شبہ پیدا ہوگیا۔

ثم اجماعہم علی قول سبقہم فیہ مخالف، یہ اجماع کی چوتھی قسم کا بیان ہے اس کی صورت یہ ہے کہ من بعد الصحابہ (تابعین وغیرہ) کا کسی ایسے امر پر اجماع کرلینا کہ جسمیں دور صحابہ میں اختلاف رونما ہوا ہو گو بعد میں ایک قول پر اتفاق ہوگیا ہو تو یہ اجماع سب سے کم درجہ کا اجماع ہے اور یہ بمنزلہ خبر واحد کے ہے جو کہ وجوب عمل کا تو فائدہ دیگا مگر مفید علم نہ ہوگا البتہ قیاس پر مقدم ہوگا مثلاً ابتداءً ام ولد کی بیع کے بارے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان اختلاف تھا حضرت عمرؓ عدم جواز کے قائل تھے اور حضرت علیؓ جواز کے قائل تھے بعد میں عدم جواز پر اتفاق ہوگیا تھا،

صحابہ کے بعد والے اگر کسی ایسے ہی مسئلہ میں کسی ایک قول پر اجماع کرلیں تو یہ اجماع سب سے کم درجہ کا ہوگا اسلئے کہ بعض حضرات اس اجماع کو درست نہیں مانتے مثلاً اکثر اصحاب شوافع اور عام اہل حدیث اس طرف گئے ہیں کہ یہ اجماع ہی نہیں ہے بلکہ یہ مسئلہ اجتہادیہ ہی رہے گا جیساکہ صحابہ کے ابتدائی دور میں اجتہادیہ تھا، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مخالف کی موت کی وجہ سے اس کا قول باطل نہیں ہوتا ورنہ تو تمام مذاہب سابقہ باطل ہوجائیں گے۔

ہمارے مشائخ کے درمیان بھی اس قسم کے اجماع کے بارے میں اختلاف ہے اکثر کے نزدیک مذکورہ اختلاف اجماع کے انعقاد سے مانع نہ ہوگا اور من بعد الصحابہ کے اجماع سے ماقبل کا اختلاف بھی مرتفع ہوجائیگا یہی مذہب مصنف کا بھی مختار ہے اور یہی صحیح ہے۔

وَعِنْدَنَا اِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ وَفِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ لٰكِنَّهُ فِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْحَدِيْثِ وَفِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ،

ترجمہ اور ہمارے علماء کے نزدیک ہر زمانہ کے علماء کا اجماع حجت ہے خواہ اس مسئلہ میں ماسبق میں اختلاف واقع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو البتہ ایسے مسئلہ میں اجماع کہ جسمیں ماسبق (دورِ صحابہ) میں اختلاف نہ ہوا ہو، وہ اجماع بمنزلہ حدیث مشہور کے ہے اور ایسے مسئلہ میں اجماع کہ جسمیں ماسبق میں اختلاف واقع ہوا ہو وہ بمنزلہ اخبار آحاد کے ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ عبارت سے ماہو الحق عند الاکثر کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر زمانہ کے علماء کا اجماع کسی بھی امر پر خواہ وہ امر ماسبق میں مختلف فیہ رہا ہو یا نہ رہا ہو اکثر کے نزدیک حجت ہے اور ان دونوں صورتوں میں حجت ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے اسلئے کہ روایات منقولہ جو کہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ مذکورہ دونوں صورتوں کو شامل ہیں البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ اگر اجماع ایسے امر پر ہوا ہے کہ جو دور ماسبق میں مختلف فیہ نہیں رہا تو وہ اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہوگا اور اس سے زیادتی علی الکتاب جائز ہوگی البتہ اس اجماع کا منکر کافر نہ ہوگا اور اگر ایسے امر پر اتفاق ہوا ہے کہ جو زمانہ سابق میں مختلف فیہ تھا تو ایسا اجماع خبر واحد صحیح کے مانند جو کہ وجوب عمل کا تو فائدہ دے گا مگر علم یقینی کا فائدہ نہیں دیگا۔

وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا اِجْمَاعُ السَّلَفِ بِاِجْمَاعِ كُلِّ عَصْرٍ عَلٰى نَقْلِهٖ كَانَ فِيْ مَعْنٰى نَقْلِ الْحَدِيْثِ الْمُتَوَاتِرِ وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاَفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْاٰحَادِ وَهُوَ يَقِيْنٌ بِاَصْلِهٖ لٰكِنَّهُ لَمَّا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاٰحَادِ اَوْجَبَ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ،

ترجمہ اور جب سلف کا اجماع ہم تک ہر زمانہ کے اجماع کے ساتھ منتقل ہوا ہو تو وہ اجماع خبر متواتر کے حکم میں ہوگا اور جب بطریق افراد ہم تک منتقل ہوا ہو تو وہ اجماع خبر واحد کے حکم میں ہوگا حال یہ ہے کہ وہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہے لیکن چونکہ وہ ہم تک بطریق احاد منقول ہوا ہے تو وہ اجماع عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو اور ایسا اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

تشریح وإذا انتقل الینا اجماع السلف الخ، مصنف علیہ الرحمہ اجماع کے ارکان اور مراتب کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب اجماع کے ہم تک منقول ہونے کی کیفیت اور اسی اعتبار سے اجماع کے مراتب کا بیان شروع کر رہے ہیں، اگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع ہم تک ہر زمانہ کے اتفاق کیساتھ منقول ہو تو یہ حدیث متواتر کے حکم میں ہوگا یعنے جسطرح حدیث متواتر یقین اور عمل کا فائدہ دیتی ہے یہ اجماع بھی دیگا، جیساکہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع حضرت ابو بکر صدیق کی خلافت پر ہر زمانہ کے اتفاق کے ساتھ منقول ہے لہٰذا جس طرح حدیث متواتر حجت قطعیہ ہوتی ہے مذکورہ اجماع بھی حجت قطعیہ ہوگا۔

اور اگر اجماع ہم تک بطریق احاد منقول ہوا ہو تو یہ اجماع خبر واحد کے حکم میں ہوگا یعنے جس طرح خبر واحد مفید عمل ہوتی ہے مگر مفید علم نہیں ہوتی اسی طرح مذکورہ اجماع بھی مفید عمل تو ہوگا مگر مفید علم نہ ہوگا، دونوں میں وجہ مشابہت یہ ہے کہ جسطرح حدیث اپنی اصل کے اعتبار سے رسول معصوم کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے مفید یقین ہے مگر نقل میں شبہ ہونے کی وجہ سے مفید یقین نہیں ہے اسیطرح اجماع صحابہ منسوب الی امۃ معصومۃ ہونے کی وجہ سے اگرچہ فی نفسہٖ مفید یقین ہے مگر ہم تک چونکہ بطریق احاد منقول ہوا ہے جس کی وجہ سے اسمیں شبہ پیدا ہو گیا لہٰذا مذکورہ اجماع بھی خبر واحد کے مانند مفید عمل تو ہوگا مگر مفید علم نہ ہوگا، جیساکہ عبیدۃ السلمانی سے چند چیزوں کا اجماع بطریق احاد منقول ہے جو کہ مفید عمل ہے نہ کہ مفید علم مثلاً اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ صحابہ قبل الظہر چار رکعت پر پابندی فرماتے تھے اسی طرح اسفار فی الفجر اور اخت کی عدت کے زمانہ میں دوسری اخت سے نکاح کی حرمت پر اور خلوت صحیحہ سے مہر ثابت ہونے پر اجماع نقل کیا ہے مذکورہ اجماعوں پر عمل تو واجب ہے مگر علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتا۔

جس طرح خبر واحد قیاس پر مقدم ہے اسی طرح اجماع بطریق احاد بھی قیاس پر مقدم ہے اسلئے کہ قیاس ظنی الاصل ہے۔

بَابُ الْقِيَاسِ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلٰى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهٖ وَرُكْنِهٖ وَحُكْمِهٖ وَدَفْعِهٖ اَمَّا الْاَوَّلُ فَالْقِيَاسُ هُوَ التَّقْدِيْرُ لُغَةً يُقَالُ قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ اَیْ قَدِّرْهُ بِهٖ وَاجْعَلْهُ نَظِيْرَ الْاٰخَرِ وَالْفُقَهَاءُ اِذَا اَخَذُوْا حُكْمَ الْفَرْعِ مِنَ الْاَصْلِ سَمَّوْا ذٰلِكَ قِيَاسًا لِتَقْدِيْرِهِمُ الْفَرْعَ بِالْاَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ،

ترجمہ یہ قیاس کے احکام کا باب ہے اور یہ نفس قیاس، شرط قیاس اور رکن قیاس اور حکم قیاس اور دفع قیاس کے بیان پر مشتمل ہے، بہرحال قیاس کے معنے لغۃً اندازہ کرنا ہے کہا جاتا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس جوتے کو اسکے ساتھ ناپ دے اور اس جوتے کو اس کے مطابق بنا دے، اور فقہاء نے جب فرع کا حکم اصل سے لیا تو اس کا نام قیاس رکھا کیونکہ انھوں نے حکم اور علت میں فرع کو اصل کے ساتھ ملایا۔

تشریح مصنف رح اس باب میں پانچ چیزوں کو بیان فرمانا چاہتے ہیں ۱۔ قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ۲۔ قیاس کی شرط ۳۔ قیاس کا رکن ۴۔ قیاس کا حکم ۵۔ علت مؤثرہ پر ہونے والے اعتراضات کے جوابات،

حجیت قیاس:۔ دنیوی امور میں قیاس حجت اور شائع ذائع ہے قیاس کتاب اللہ اور سنت رسول سے ثابت ہے، قیاس کا ثبوت کتاب اللہ مثلاً فاعتبروا یا اولی الابصار؛ اعتبار کے معنی ناپنے اور قیاس کرنے کے ہیں۔

قیاس کا ثبوت سنت سے ۔ مثلاً حضرت معاذ رض کو یمن بھیجتے وقت فیصلہ کے بارے میں آپ کا دریافت فرمانا اور حضرت معاذ کا آخر میں اجتہد برائی فرمانا، اس پر آپ کا الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ فرمانا، نیز اسبات پر بھی اتفاق ہے کہ آپ نے بھی قیاس فرمایا ہے۔

مثال:۔ آپ سے ایک خثعمیہ لڑکی نے سوال کیا کہ اے اللہ کے رسول ! میرے والد پر بڑھاپے میں حج فرض ہوگیا ہے اور وہ سواری پر بیٹھنے کے قابل نہیں ہیں اگر میں ان کی طرف سے حج کرلوں تو کیا وہ کافی ہوگا تو آپ نے فرمایا۔ ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ اکان ینفعہ ذلک قالت نعم قال م فدین اللہ احق بالقضاء، آپ نے اللہ تعا

کے دَین کو وجوب قضا میں بندے کے دَین پر قیاس فرمایا، اسی کا نام قیاس ہے۔

آپ کے قیاس کی دوسری مثال، ایک شخص نے آپ سے دریافت کیا ہم میں سے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ قضاء شہوت کرتا ہے تو کیا اس کو اجر بھی ملتا ہے آپ نے فرمایا کہ اگر یہ شخص اپنی شہوت کو حرام جگہ پوری کرتا تو کیا اس کو گناہ نہ ہوتا؟ اس شخص نے جواب دیا یقیناً ہوتا تو آپ نے فرمایا اسی طرح اگر حلال جگہ شہوت پوری کرے گا تو اس کو اجر ملے گا۔

تیسری مثال، حضرت عمرؓ نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا اس کے بعد آپ سے مسئلہ دریافت فرمایا آپ نے فرمایا اگر تو اے عمر پانی سے کلی کرتا تو کیا اس سے روزہ میں کچھ نقصان ہوتا، حضرت عمرؓ نے جواب دیا نہیں تو آپ نے فرمایا تو پھر پریشانی کس بات کی ہے۔

عمل بالقیاس ہ اگر علت منصوص ہو تو قیاس پر بالاتفاق عمل ثابت ہے سور ہرہ کے بارے میں آپ نے فرمایا انہا لیست بنجسۃ لانہا من الطوافین والطوافات علیکم، علت کے مشترک ہونے کیوجہ سے دیگر سواکن البیوت مثلاً چوہا، سانپ، بچھو وغیرہ کے جھوٹے کو عدم نجاست میں بلّی کے جھوٹے پر قیاس کیا ہے۔

فالقیاس ہو التقدیر لغۃ، قیاس باب (ض اور مفاعلۃ) کا مصدر ہے جس کے معنے اندازہ کرنا، ناپنا ہیں یقال قِستُ الارض بالقصبۃ، میں نے زمین کو بانس سے ناپا، قِس النعل بالنعل اس جوتے کو اس کے ناپ کا بنا نعل مؤنث سماعی ہے مصنف نے قدرہ میں مذکر کی ضمیر لفظ کی رعایت کی وجہ سے استعمال کی ہے۔

قیاس اصطلاحاً، فقہاء جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تو اسکا نام قیاس رکھتے ہیں کیونکہ فقہاء نے حکم اور علت میں فرع کو اصل سے ناپا ہے مطلب یہ ہے کہ قیاس لغوی مطلقاً تقدیر ہے اور قیاس اصطلاحی التقدیر بین الاصل والفرع فی الحکم والعلۃ،

وَاَمَّا شَرْطُہٗ فَاَنْ لَا یَکُوْنَ الْاَصْلُ مَخْصُوْصًا بِحُکْمِہٖ بِنَصٍّ اٰخَرَ کَقَبُوْلِ شَہَادَۃِ خُزَیْمَۃَ رضؓ وَحْدَہٗ کان حکما ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِخْتِصَاصُہٗ کَرَامَۃً لَہٗ وَاَنْ لَا یَکُوْنَ الْاَصْلُ مَعْدُوْلًا بِہٖ عَنِ الْقِیَاسِ کَاِیْجَابِ الطَّہَارَۃِ بِالْقَہْقَہَۃِ فِی الصَّلٰوۃِ وَاَنْ یَتَعَدَّی الْحُکْمُ الشَّرْعِیُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَیْنِہٖ اِلٰی فَرْعٍ ہُوَ نَظِیْرُہٗ وَ لَا نَصَّ فِیْہِ،

ترجمہ بہرحال قیاس کی اول شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ کسی نص آخر کے ذریعہ اپنے حکم کے ساتھ خاص نہ ہو جیسا کہ تنہا حضرت خزیمہ بن ثابت کی شہادت معاملات میں قبول کرنا ایسا حکم ہے جو بطور اعزاز و کرامت بطور

خاص خزیمہ بن ثابت کیلئے نص سے ثابت ہے اور (دوسری شرط) یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم غیر معقول نہو جیسا کہ نماز میں قہقہہ کیوجہ سے وضو کا ٹوٹ جانا اور (تیسری شرط) یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو نص سے (مقیس علیہ) میں ثابت ہو بعینہ اس فرع (مقیس) کی جانب متعدی ہو کہ جو مقیس علیہ کی نظیر ہے اور اس فرع (مقیس) میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

تشریح قیاس کی چار شرطیں ہیں جنمیں دو وجودی اور دو عدمی ہیں، مذکورہ عبارت میں مصنف نے تین شرطوں کو ذکر کیا ہے چوتھی شرط بعد میں آرہی ہے۔

پہلی شرط، پہلی شرط جو کہ عدمی ہے اسکا ماحصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کسی نص آخر کے ذریعہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو اگر ایسا ہوگا تو اس اصل (مقیس علیہ) پر فرع کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا جیسا کہ حضرت خزیمہ رضؓ کی تنہا شہادت معاملات میں (نہ کہ حدود و قصاص میں) درست ہے حالانکہ شرعی قاعدہ کی رو سے دو شاہدوں کی ضرورت ہوتی ہے مگر چونکہ نص آخر یعنے آپ کے قول "من شہد لہ خزیمہ فہو حسبہ"، کیوجہ سے خلاف قیاس تنہا حضرت خزیمہ کی شہادت (گواہی) کو تکریماً و اعزازاً آپ نے کافی قرار دیا ہے لہٰذا حضرت خزیمہؓ پر دوسروں کو خواہ وہ خلفاء اربعہ ہی کیوں نہوں قیاس کرنا درست نہیں۔

حضرت خزیمہ کا واقعہ ابو داؤد و احمد نے عمارہ بن خزیمہ سے اسطرح نقل کیا ہے کہ آپنے ایک بدوی سے ایک گھوڑا خریدا اور ثمن کی ادائیگی کے لئے بدوی کو اپنے ہمراہ لیکر دولت خانہ پر تشریف لارہے تھے تاکہ ثمن ادا کردیں آپ کچھ آگے نکل گئے بدوی پیچھے رہ گیا بعض لوگوں نے جن کو یہ معلوم نہیں تھا کہ آپ نے اس گھوڑے کو خرید لیا ہے اس گھوڑے کا بھاؤ کیا اور قیمت زیادہ لگادی بدوی نے آپ کو آواز دی اور کہا کہ آپ کو خریدنا ہے یا میں فروخت کردوں، آپ نے فرمایا بندۂ خدا کیا بات کرتا ہے میں نے یہ گھوڑا تجھ سے خریدا نہیں ہے؟ بدوی نے کہا، اگر آپ نے خریدا ہے تو گواہ لاؤ، اتفاق سے حضرت خزیمہ وہاں موجود تھے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپنے یہ گھوڑا خرید لیا ہے، آپ نے فرمایا اے خزیمہ تم تو موقعہ خرید پر موجود نہیں تھے تو پھر گواہی کسطرح دیتے ہو تو حضرت خزیمہ نے فرمایا اے اللہ کے رسول! ہم تو اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب آسمانی باتوں کی تصدیق کرتے ہیں یقیناً آپ سچے ہیں اس پر آپ نے فرمایا تھا "من شہد لہ خزیمۃ فہو حسبہ" آپ نے حضرت خزیمہ کی شہادت کو کرامۃً دو شہادتوں کے قائم مقام قرار دیا لہٰذا دوسروں کو حضرت خزیمہ رضؓ پر قیاس نہیں کرسکتے،

بعض حضرات نے واقعہ کو دوسری طرح بھی نقل کیا ہے۔

وان لایکون الاصل سے مصنف قیاس کی دوسری شرط کو بیان فرمارہے ہیں، یہ شرط بھی عدمی ہے اسکا ماحصل یہ ہے کہ مقیس علیہ خود خلاف قیاس نہ ہو ورنہ تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا جیسے قہقہہ سے وضو کا

ٹوٹ جانا خود خلاف قیاس ہے لہٰذا اسپر دوسرے کو قیاس کرنا درست نہوگا بلکہ اپنے مورد ہی کیساتھ خاص رہے گا۔ فائدہ ۲
تیسری شرط، ان یتعدی الحکم الشرعی الخ، یہ قیاس کی تیسری شرط کا بیان ہے جو کہ وجودی ہے اس شرط کے چار اجزاء ہیں ۱ مقیس علیہ کا جو حکم مقیس کیجانب متعدی ہو وہ حکم شرعی ہو حکم لغوی نہ ہو ۲ حکم شرعی بعینہ بغیر تبدل تغیر کے متعدی ہوا ہو ۳ اصل اور فرع ایک دوسرے کی نظیر ہوں فرع اصل سے کم نہ ہو ۴ خود فرع کے اندر حکم نص سے ثابت نہ ہو، مذکورہ عبارت سے دو دوسری شرطیں بھی مفہوم ہوتی ہیں جن کو مصنف رح نے ترک کر دیا ہے اول یہ کہ حکم متعدی ثابت بالنص ہو نہ کہ ثابت بالقیاس، مثلاً چاول کی بیع کی حرمت ہم جنس سے متفاضلاً گندم پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہے اور جوار کی حرمت کو ثابت کریں چاول پر قیاس کرتے ہوئے یہ درست نہیں ہے دوسرے یہ کہ حکم متعدی ہو غیر متعدی نہ ہو اسلئے کہ اگر حکم متعدی نہوگا تو ہمارے نزدیک تعلیل صحیح نہ ہوگی بخلاف امام شافعیؒ کے۔

فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ لِإِثْبَاتِ اِسْمِ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْأَشْرِبَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ،

ترجمہ: لہٰذا تمام دیگر مشروبات کے لئے اسم خمر کو ثابت کرنے کے لئے خمار کو علت بنانا درست نہیں ہے

فائدہ ۱، خلاف قیاس چار طریقوں سے ہوتا ہے (۱) نص کے حکم کی بغیر کسی سبب معقول کے تخصیص کر دی جائے جیسے شہادت خزیمہ
(۲) شارع کی جانب سے کوئی حکم مشروع ہو اور اس کی کوئی وجہ سمجھ میں نہ آئے جیسے تعداد رکعات وغیرہ کی وجہ غیر معقول سوائے اس کے کہ شارع نے اسی طرح مقرر کیا ہے۔
(۳) وہ احکام جو ابتداءً مشروع ہوئے ہوں اور شریعت میں ان کی کوئی نظیر نہ ہو خواہ وہ احکام معقول ہوں جیسے رخصت سفر اور مسح علی الخفین، رخصت سفر اور مسح علی الخفین کی علت گو مشقت ہے مگر اس پر غیر کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، یا غیر معقول ہوں جیسا کہ مسئلہ قسامۃ میں پچاس قسمیں لینا اور عاقلہ (اہل محلہ) پر دیت واجب کرنا حالانکہ ان کا کوئی جرم نہیں ہوتا۔
(۴) قاعدہ سابقہ سے حکم کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہو مگر وجہ استثناء دقت نظر سے سمجھ میں آتی ہو جیسا کہ مستحسنات میں، مصنف علیہ الرحمہ کی مراد خلاف قیاس سے یہ ہے کہ من کل وجہ خلاف قیاس ہو جیسا کہ قہقہہ سے صلوٰۃ مطلقہ میں ایجاب طہارت خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور وہ نص علیہ السلام کا یہ قول ہے۔ الا من ضحک منکم قہقہۃ فلیعد الصلوٰۃ والوضوء جمیعا، اسلئے کہ قیاس یہ ہے کہ طہارت اس کی ضد یعنی نجاست سے زائل ہو سکتی ہے اور قہقہہ نجاست نہیں ہے لہٰذا یہ ایسی اصل ہے جو خلاف قیاس ہے لہٰذا اسپر غیر کو قیاس نہیں کیا جائیگا مثلاً اگر کوئی شخص حالت صلوٰۃ میں مرتد ہو گیا (نعوذ باللہ) تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ ارتداد کو قہقہہ پر قیاس نہیں کریں گے اسی طرح سجدۂ تلاوت اور صلوٰۃ جنازہ میں بھی قہقہہ کو صلوٰۃ مطلقہ پر قیاس نہیں کریں گے اسلئے کہ مقیس علیہ خود غیر معقول ہے۔

اسلئے کہ اثبات اسم خمر حکم شرعی نہیں ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ شرط ثالث کے چاروں اجزاء میں سے پہلے جز پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں فلا یستقیم التعلیل، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خمر کے علاوہ دیگر اشربہ کو خمر کے نام سے موسوم کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ حکم لغوی کا اثبات ہے نہ کہ حکم شرعی کا، ممکن ہے کوئی شخص اس خیال سے کہ خمر (ن ض) خمرٌ سے مشتق ہے جس کے معنے چھپانے کے ہیں، خمر چونکہ عقل کو مستور کر دیتی ہے اسی وجہ سے خمر کو خمر کہتے ہیں اور یہ صفت دیگر شرابوں میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا ان کو بھی خمر کہہ سکتے ہیں یہ قیاس درست نہیں ہے اسلئے کہ لغات توقیفی ہوتے ہیں بعض اوقات معنے کی رعایت کی وجہ سے وضع ہوتی ہے مثلاً قارورہ اس شیشی کو کہتے ہیں جسمیں پیشاب بھرا ہو لیکن پیٹ کو اس وجہ سے کہ اسمیں بھی پیشاب بھرا ہوتا ہے قارورہ کہنا درست نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ قارورہ کا قارورہ نام رکھنے کی علت قرار البول فی القارورہ کے علاوہ دوسری علت بھی ہے اور وہ ہے واضع کی وضع۔

وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ لِكَوْنِهٖ تَغْيِيْرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ اِلٰى اِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ وَلَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِيْ فِي الْفِطْرِ اِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِيْ لِاَنَّ عُذْرَهُمَا دُوْنَ عُذْرِهٖ فَكَانَ تَعْدِيَتُهٗ اِلٰى مَا لَيْسَ بِنَظِيْرِهٖ وَلَا لِشَرْطِ الْاِيْمَانِ فِيْ رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ وَفِيْ مَصْرَفِ الصَّدَقَاتِ لِاَنَّهٗ تَعْدِيَةٌ اِلٰى مَا فِيْهِ نَصٌّ بِتَغْيِيْرِهٖ

ترجمہ اور ظہار ذمی کی صحت کے لئے علت بیان کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ علت بیان کرنا مقیس علیہ میں کفارہ کے ذریعہ منتہی ہونے والی حرمت کو مقیس میں اس حرمت کو مطلق عن الغایت کی جانب متغیر کرنا ہے اور نسیاناً افطار کرنے والے کے حکم کو مکرہ اور خاطی کی جانب متعدی کرنے کی علت بیان کرنا صحیح نہیں ہے چونکہ مکرہ اور خاطی کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے لہٰذا ناسی کے حکم کو غیر نظیر کی طرف متعدی کرنا لازم آئے گا اور صحیح نہیں ہے علت بیان کرنا ایمان کی شرط کیلئے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے غلام میں اور مصرف صدقات میں، چونکہ یہ ایسی فرع (مقیس) کیجانب حکم کو متعدی کرنا ہے جسمیں خود نص موجود ہے اور ساتھ اصل (مقیس علیہ) کا حکم بھی متغیر ہو رہا ہے۔

تشریح ولا لصحة ظہار الذمی، یہ شرط ثانی پر تفریع ہے، شرط ثانی یہ تھی کہ مقیس علیہ کے حکم کو بعینہ بغیر کسی تغیر کے مقیس کی جانب متعدی کیا جائے۔ اس شرط کا مقصد مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مساوات کو باقی رکھنا ہے اگر مقیس علیہ کا حکم مقیس میں متغیر ہو گیا تو یہ مقیس میں مستقلاً حکم جدید کا اثبات ہوگا جو کہ مقیس علیہ میں

نہیں ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔
ہمارے اور امام شافعی کے درمیان مندرجہ ذیل مسئلہ میں اختلاف ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار کرنا مسلم کے ظہار پر قیاس کرتے ہوئے صحیح ہے، جسطرح مسلم کے ظہار کرنے سے اس کی بیوی اس کیلئے حرام ہوجاتی ہے اسی طرح ذمی کی بیوی بھی ذمی کیلئے حرام ہوجائے گی جیساکہ ذمی کا اپنی بیوی کو مسلمان پر قیاس کرتے ہوئے طلاق دینا درست ہے اسی طرح ظہار بھی درست ہوگا، مصنف علیہ الرحمہ امام شافعی رح کے قیاس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسلمان کے ظہار پر ذمی کے ظہار کو قیاس کرنا درست نہیں ہے چونکہ اسمیں شرط ثانی مفقود ہے، شرط ثانی یہ تھی کہ اصل کا حکم بعینہ فرع کیجانب متعدی ہو اسمیں تغیر تبدل نہ ہو حالانکہ اسمیں تغیر لازم آرہا ہے اسلئے کہ مسلمان کے ظہار سے ثابت شدہ حرمت کفارہ سے ختم ہوجاتی ہے مگر ذمی کے ظہار سے ثابت شدہ حرمت کفارہ سے ختم نہیں ہوسکتی، چونکہ ذمی کفارہ کا اہل نہیں ہے اسوجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور ذمی عبادت کا اہل نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ ظہار مسلم کی حرمت مقیدہ ہے اور ظہار ذمی کی حرمت مطلقہ ہے، اگر ظہار مسلم پر ظہار ذمی کو قیاس کریں گے تو مسلم کے ظہار کا حکم جو کہ مقید ہے ذمی کے ظہار میں جاکر مطلق ہوجائے گا،
حاصل یہ ہے کہ اس تعلیل میں اصل کا حکم بعینہ جو کہ حرمۃ متناہیہ بالکفارہ ہے فرع کی جانب متعدی نہیں ہوگا بلکہ اصل کا حکم متغیر ہوجائے گا بایں طور کہ مقید سے مطلق ہوجائے گا چونکہ ظہار مسلم سے ثابت شدہ حرمۃ کیلئے کفارہ غایت ہے اور ظہار ذمی سے ثابت شدہ حرمۃ کیلئے کوئی غایت نہیں ہے بلکہ حرمۃ مؤبدہ ہے ہاں البتہ اگر ظہار ذمی سے بھی حرمۃ متناہیہ بالکفارہ ثابت ہو جیساکہ ظہار مسلم میں ہے تو یہ علت بیان کرنا درست ہوگا والا فلا،
ولا لتعدیۃ الحکم من الناسی الخ یہ شرط ثالث پر تفریع اور امام شافعی رح کے قیاس کا رد ہے شرط ثالث یہ ہے کہ فرع اصل کی نظیر ہونی چاہیئے۔
مختلف فیہ مسئلہ: اگر کوئی شخص نسیاناً روزہ میں کھاپی لے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا جیساکہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ انما اطعمک اللہ وسقاک، امام شافعی مکرہ اور خاطی کو بھی ناسی پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جسطرح ناسی کا روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح مکرہ اور خاطی کا بھی فاسد نہیں ہوگا اسلئے کہ خاطی اور مکرَہ کے قصد کو دخل نہیں ہوتا بخلاف ناسی کے کہ وہ قصداً وارادۃً کھاتا ہے گو روزہ کو بھولے ہوئے ہے مصنف رح امام شافعی کے اس قیاس کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے اسلئے کہ اسمیں شرط ثالث مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ فرع اصل کی نظیر ہو اور اس مسئلہ میں فرع جو کہ خاطی اور مکرَہ ہیں اصل یعنی ناسی کے مساوی نہیں ہے بلکہ فرع اصل سے کمتر ہے چونکہ مکرَہ اور خاطی کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے اسلئے کہ نسیان منجانب اللہ ہوتا ہے اسمیں ناسی کا کوئی دخل نہیں ہوتا بخلاف خاطی اور مکرَہ کے کہ ان دونوں میں فعل خاطی اور مکرَہ کیجانب منسوب ہوتا ہے نیز ناسی کو روزہ یاد ہی نہیں ہوتا بخلاف مکرہ اور خاطی کے کہ انکو روزہ یاد ہوتا ہے اسکے علاوہ

نسیان سے جوکہ منجانب اللہ ہے بچنا مشکل ہے بخلاف خاطی کے کہ اگر احتیاط سے کام لے تو خطار سے محفوظ رہ سکتا ہے اسی طرح مکرَہ، اگر مکرِہ کی خوشامد کرلے یا کسی انسان کی مدد حاصل کرلے تو بچ سکتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ناسی کا عذر قوی ہے اور خاطی و مکرَہ کا عذر اس سے کمتر ہے لہٰذا ناسی کے حکم کو جوکہ عدم فساد صوم ہے خاطی اور مکرَہ کی جانب متعدی کرنا غیر نظیر کی جانب متعدی کرنا ہے لہٰذا ناسی کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اور خاطی و مکرَہ کا روزہ فاسد ہو جائے گا بخلاف امام شافعی کے کہ کسی کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔

ولا شرط الایمان الخ یہ شرط رابع پر تفریع ہے اور شرط رابع یہ ہے کہ فرع میں نص نہو، اس کا حاصل یہ ہیکہ رقبۂ کفارہ یمین و کفارہ ظہار میں کفارہ قتل خطار پر قیاس کرتے ہوئے ایمان کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے احناف اور شوافع کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ رقبہ کفارہ یمین و کفارہ ظہار کے لئے ایمان شرط ہے یا نہیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ جسطرح کفارہ قتل خطار میں عبد کا مومن ہونا شرط ہے اسی طرح کفارہ یمین و کفارہ ظہار میں مومن ہونا شرط ہے، حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رح کفارہ یمین و ظہار کو کفارہ قتل خطار پر قیاس کرتے ہیں اور احناف کے نزدیک کفارہ یمین و ظہار میں مطلقاً غلام آزاد کرنا کافی ہے مومن ہونا شرط نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ فرع میں جوکہ کفارہ یمین و ظہار ہے نص موجود ہے جوکہ ایمان کی قید سے مطلق ہے حالانکہ فرع کیجانب اصل کے حکم کو متعدی کرنیکی چوتھی شرط یہ تھی کہ فرع میں نص موجود نہ ہو لہٰذا امام شافعی رح کا کفارہ یمین و ظہار کو کفارہ قتل خطار پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ کفارہ یمین و ظہار میں رقبہ کو مطلق رکھنا اس بات کا متقاضی ہے رقبہ کافرہ بھی کافی ہو اور اگر کفارہ قتل خطار پر قیاس کیا جائے تو فرع کا اطلاق تقیید سے بدل جائے گا اور نص کا قیاس سے باطل کرنا درست نہیں ہے۔

اسی طرح کفارات کا فقرار کفار پر صرف کرنا صحیح ہے بخلاف امام شافعی رح کے کہ ان کے نزدیک کفارات یمین و ظہار کو فقرار کفار پر صرف کرنا درست نہیں ہے جسطرح کہ زکوٰۃ کو فقرار کفار پر صرف کرنا درست نہیں ہے احناف کہتے ہیں کہ کفارات کو زکوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ فرع (جوکہ کفارات یمین و ظہار ہیں) میں نص مطلق ہے جسمیں ایمان کی قید نہیں ہے حالانکہ فرع کا اصل پر قیاس وہاں درست ہوتا ہے جہاں فرع میں نص نہ ہو۔

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ اَنْ يَّبْقٰى حُكْمُ الْاَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيْلِ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهٗ لِاَنَّ تَغْيِيْرَ حُكْمِ النَّصِّ فِيْ نَفْسِهٖ بِالرَّاْيِ بَاطِلٌ كَمَا اَبْطَلْنَاهُ فِي الْفَرْعِ وَاِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيْلَ مِنْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِاَنَّ اِسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِيْ دَلَّ عَلٰى عُمُوْمِ صَدْرِهٖ فِي الْاَحْوَالِ وَلَنْ يَّثْبُتَ اِخْتِلَافُ الْاَحْوَالِ اِلَّا فِي الْكَثِيْرِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ،

ترجمہ: اور قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد علیٰ حالہٖ باقی رہے جس حال پر تعلیل سے پہلے تھا اسلئے کہ نص کے حکم کو فی نفسہ رای کے ذریعہ متغیر کرنا باطل ہے جیساکہ ہم نے اس تغیر کو فرع میں باطل قرار دیا ہے اور ہم نے قلیل کی تخصیص نبی علیہ السلام کے قول " لاتبیعوا الطعام بالطعام الخ کے ذریعہ کی ہے اسلئے کہ حالتِ تساوی کا استثناء اس کے صدر (مستثنیٰ منہ) کے احوال کے عموم پر دال ہے اور احوال کا اختلاف ثابت ہو ہی نہیں سکتا مگر کثیر میں، لہٰذا تغیر نص کیوجہ سے ہوا ہے نہ کہ تعلیل کیوجہ سے اور یہ تغیر بالنص (حسن اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا۔

تشریح: سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے پہلی تین شرطوں کے برخلاف چوتھی شرط کو لفظ رابع کیساتھ مقید کیوں کیا ہے
جواب: تیسری شرط چونکہ چار شرطوں پر مشتمل ہے اسلئے کسی واہم کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ قیاس کی سات شرطیں ہیں اسی وجہ سے مصنف رح نے رابع کے لفظ کی صراحت کردی، اور اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ تیسری شرط اگرچہ چار شرطوں پر مشتمل ہے مگر اسکے باوجود وہ ایک ہی شرط شمار ہوگی۔

قیاس کی شرط رابع یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم تعلیل کے بعد بھی اسی حال پر رہے کہ جس حال پر تعلیل سے پہلے تھا اسلئے کہ فی نفسہ نص کے حکم کا تغیر باطل ہے خواہ مقیس علیہ میں ہو یا مقیس میں جیساکہ ماقبل میں ولا نص فیہ کے ضمن میں گذر چکا ہے اور یہی مطلب ہے مصنف کے قول " کما ابطلناہ فی الفرع کا، یعنی اگر فرع میں نص ہو اس کے باوجود اصل کے حکم کو فرع کیجانب متعدی کریں گے تو فرع کا حکم متغیر ہو جائے گا جو کہ باطل ہے جس طرح فرع کے حکم کو متغیر کرنا باطل ہے اسی طرح اصل کے حکم کو بھی رائے اور قیاس کے ذریعہ متغیر کرنا باطل ہے۔

انما خصصنا القلیل الخ سے مصنف رح امام شافعی کی جانب سے ہونے والے متعدد اعتراضوں کا جواب دے رہے ہیں، امام شافعی کیجانب سے اعتراض احناف کی بیان کردہ اصل پر ہے اصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم تعلیل کے بعد متغیر نہ ہونا چاہئے حالانکہ مندرجہ ذیل پانچ مسائل میں تعلیل کے بعد مقیس علیہ کا حکم احناف کے نزدیک متغیر ہو جاتا ہے۔

اعتراض ۱: آپ کے قول " لاتبیعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء " کا مقتضیٰ مطلق ہونے کی وجہ سے یہ ہے کہ اشیاء ستہ مذکورہ فی الحدیث میں تفاضل کے ساتھ بیع کرنا حرام ہو خواہ قلیل میں ہو یا کثیر میں حالانکہ احناف کے نزدیک قلیل میں تفاضل کے ساتھ بیع حرام نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ ایک مٹھی کی بیع دو مٹھیوں کے عوض جائز ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ احناف نے تفاضل کے ساتھ بیع کی حرمت کی علت قدر اور جنس کو قرار دے کر حکم کو غیر طعام کی جانب متعدی کردیا ہے اور قدر سے مراد وہ مقدار ہے جو کیل کے تحت میں آتی ہو حفنہ اور حفنتین کی مقدار چونکہ کیل کے تحت میں نہیں آتی اسلئے قلیل کی بیع میں تفاضل جائز قرار دیا ہے

اور یہی اصل کے حکم کو تعلیل کے بعد متغیر کرنا ہے اسلئے کہ اگر حرمت تفاضل کی علت قدر و جنس کو قرار نہ دیا جائے تو حرمت تفاضل نص کے مطلق ہونے کی وجہ سے قلیل و کثیر دونوں میں ہونی چاہئے اصل (مقیس علیہ) میں حرمت ربا کی علت قدر و جنس بیان کر کے اصل کے حکم کو متغیر کر دیا بایں طور کہ قلیل میں تفاضل کو حرمت سے خارج کر دیا حالانکہ آپنے اصول یہ بیان کیا تھا کہ تعلیل کے بعد مقیس علیہ کا حکم متغیر نہ ہو۔

جواب: لان الاستثناء الخ سے مصنف رح مذکورہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جواب کا ماحصل یہ ہے کہ حدیث میں حرمت سے حالت تساوی کا استثناء کیا گیا ہے یعنی ہر حال میں تفاضل حرام ہے سوائے حالت تساوی کے حالت تساوی کا استثناء مستثنیٰ منہ کے عموم احوال پر دلالت کرتا ہے چونکہ استثناء میں اصل مستثنیٰ متصل ہے اور مستثنیٰ متصل تب ہی ہوگا کہ جب مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے اسی وقت ہو سکتا ہے کہ مستثنیٰ جسطرح از قبیل احوال ہے مستثنیٰ منہ بھی از قبیل احوال ہو تو اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی « لاتبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواۃ » اور احوال تین ہیں مساواۃ، مفاضلۃ، مجازفۃ، اور مذکورہ تینوں کثیر کے احوال ہیں، صدر حدیث سے تینوں حالتوں میں حرمت تفاضل ثابت ہوئی ہے مگر الا کے ذریعہ حالت مساوات کو حرمت سے خارج کر دیا گیا ہے لہٰذا مفاضلۃ اور مجازفۃ میں حرمت باقی رہے گی اور مساواۃ میں حرمت ختم ہو جائے گی اور قلیل مسکوت عنہ ہے نہ مستثنیٰ میں ذکر ہے نہ مستثنیٰ منہ میں لہٰذا وہ اصل پر باقی رہیگا اور اصل اشیاء میں اباحت ہے لہٰذا ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی کے عوض درست ہوگی۔

سوال: آپنے احوال کو تین میں منحصر کیا ہے حالانکہ قلیل بھی ایک حال ہے لہٰذا جس طرح مجازفۃ و مفاضلۃ میں بیع ناجائز ہے قلت میں بھی بیع ناجائز ہونی چاہئے۔

جواب: قلت حالت بعیدہ غیر متداول فی العرف ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اسلئے گندم کے ایک دانہ کی بیع دو دانوں کے عوض کسی کے نزدیک حرام نہیں ہے حالانکہ یہ بھی تفاضل کے ساتھ بیع ہے، امام شافعی رح مستثنیٰ میں تاویل کرتے ہیں تاکہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو جائے اسلئے کہ مستثنیٰ متصل بالاتفاق حقیقت ہے اور منقطع مجاز ہے اور مجاز سے حقیقت اولیٰ ہوتی ہے لہٰذا امام شافعی رح کے نزدیک تقدیر عبارت یہ ہوگی « لاتبیعوا الطعام بالطعام الا طعاماً مساویاً بطعام مساوٍ » لہٰذا طعام مساوی کے علاوہ بقیہ تمام صورتیں حرمت کے تحت داخل رہیں گی لہٰذا بیع الحفنۃ بالحفنتین بھی حرمت کے تحت داخل رہے ۔

امام شافعی رح کی تاویل کا جواب یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ کا حذف شائع ذائع ہے نہ کہ مستثنیٰ کا لہٰذا مستثنیٰ منہ کو محذوف ماننا عرف اور استعمال کے زیادہ قریب ہوگا اور بعض اوقات مستثنیٰ سے بھی مستثنیٰ منہ متعین ہو جاتا ہے جیسے لاتقتل حیواناً الا بالسکین، اس مقولہ میں حیوان سے مراد وہی حیوان ہوگا جس کو چھری سے قتل کیا جا سکتا ہو مکھی اور مچھر مراد نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی مستثنیٰ منہ سے مراد وہ ہوگا جو کیل کے تحت آسکتا ہو۔

مذکورہ تفصیل سے امام شافعیؒ کا وہ اعتراض رفع ہو گیا کہ تعلیل کی وجہ سے مقیس علیہ کا حکم متغیر ہو گیا ہے تعلیل کیوجہ سے متغیر نہیں ہوا، بلکہ دلالت النص کیوجہ سے متغیر ہوا ہے گو حُسنِ اتفاق سے تعلیل کی غرض کے مطابق ہو گیا ہے جیسا کہ فلا تقل لہما اف، میں عبارت النص سے صرف اُف کہنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے مگر دلالت النص کیوجہ سے ضرب و شتم کی حرمت بھی ثابت ہو گی۔

وَكَذٰلِكَ جَوَازُ الْإِبْدَالِ فِي بَابِ الزَّكٰوةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيْلِ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِاِنْجَازِ مَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَهُمْ مِمَّا اَوْجَبَ لِنَفْسِهٖ عَلَى الْاَغْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ مُسَمًّى لَا يَحْتَمِلُهٗ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيْدِ يَتَضَمَّنُ الْاِذْنَ بِالْاِسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغَيُّرُ بِالنَّصِّ مُجَامِعًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ،

ترجمہ اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اسلئے کہ فقراء کیلئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم جو اللہ تعالیٰ نے مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے وہ مخصوص مال (شاۃ) ہے جو کہ مواعید کے مختلف ہونے کی وجہ سے وعدوں کے پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا امر (بالایفاء) استبدال کی اجازت کو متضمن ہے لہٰذا یہ تغیر نص ہی کیوجہ سے ہوا ہے (حسن اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہو گیا، تغیر تعلیل کیوجہ سے نہیں ہوا ہے۔

تشریح وکذلک جواز الابدال الخ مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ عبارت سے امام شافعیؒ کے اعتراض ثانی کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال: اعتراض یہ ہے کہ شارع نے پانچ اونٹوں میں ایک بکری بطور زکوٰۃ واجب کی ہے آپنے فرمایا فی خمس من الابل شاۃ، احناف نے وجوب شاۃ کی یہ علت بیان کی کہ شارع کا منشا فقراء کی حاجت روائی ہے حاجت روائی جسطرح بکری سے ہوتی ہے دیگر اموال سے بھی ہو سکتی ہے لہٰذا جس چیز سے بھی یہ منشا پورا ہو سکتا ہو وہ زکوٰۃ میں ادا کرنا درست ہے اسی وجہ سے احناف نے بکری کے بجائے اس کی قیمت دینے کو جائز کہا ہے حالانکہ اس تعلیل کیوجہ سے مقیس علیہ کا مفہوم متغیر ہو گیا چونکہ نص میں شاۃ کی قید صراحۃً موجود ہے تعلیل کے بعد بکری ہی واجب نہیں رہی اس کی قیمت بھی ادا کیجا سکتی ہے۔

جواب: بکری کی بجائے قیمت کی ادائیگی تعلیل کی وجہ سے نہیں ہے جیسا کہ معترض سمجھتا ہے بلکہ یہ تغیر دلالۃ النص سے ثابت ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء بلکہ تمام مخلوق سے روزی کا وعدہ فرمایا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا، اور ہر ایک کے رزق کے طریقے متعین فرما دیئے ہیں اغنیاء کو تجارت و زراعت و کسب وغیرہ سے رزق دیتا ہے اور فقراء کے لئے اغنیاء کو رزق کا ذریعہ بنا کر اپنے لئے ان کے

مال میں مخصوص حصہ واجب فرمایا ہے مثلاً پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب فرمائی ہے جسپر فقیر اولاً اللہ کا نائب بن کر قبضہ کرتا ہے جیساکہ حدیث شریف میں وارد ہے "الصدقۃ تقع فی کف الرحمٰن قبل ان تقع فی کف الفقیر" پھر اس قبضہ کا دوام خود فقیر کے لئے ہے۔

پھر اللہ تعالےٰ نے اس مال مخصوص سے اپنے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم فرمایا ہے کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "خذھا من اغنیاءھم وردوھا الی فقراءھم" اور مال معین جیساکہ بکری، گائے، اونٹ میں مواعید باری تعالےٰ کے پورا کرنے کی صلاحیت کماحقہ نہیں ہے اسلئے کہ وعدہ صرف سالن یا غذا ہی کا نہیں ہے بلکہ ماکل اور مشرب کیساتھ ملبس ومسکن ومرکب وغیرہ بھی مواعید میں داخل ہیں حالانکہ مال معین سے صرف غذا کا وعدہ پورا ہوسکتا ہے اس کے باوجود اغنیاء کو تمام فقراء کی حاجتوں کے پورا کرنے کا حکم دیا ہے لہٰذا تمام حاجتوں کو پورا کرنے کا حکم مشتمل ہوگا اذن بالاستبدال پر گویاکہ اللہ تعالےٰ ہی نے شاۃ وغیرہ کو نقدین سے بدلنے کی اجازت دیدی ہے تاکہ سہولت اور آسانی سے فقراء کی جملہ قسم کی حاجت روائی ہوسکے۔

اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تبدیلی نص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل کیوجہ سے جیساکہ معترض نے خیال کیا ہے اب رہا یہ سوال کہ جب شارع کا مقصد فقراء کی جملہ قسم کی ضرورتوں کو پورا کرنا ہے تو پھر شاۃ، بقر وابل کو کیوں متعین فرمایا اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا ذکر محض مقدار واجب کو متعین کرنے کیلئے ہے اس لئے کہ ان کے ذریعہ قیمت معلوم ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ فقیر کا حق نفس شاۃ میں نہیں بلکہ اس کی مالیت میں ہے اسلئے کہ آپ نے اپنے قول فی خمس من الابل شاۃ میں ابل کو شاۃ کے لئے ظرف قرار دیا ہے یعنی پانچ اونٹوں میں سے ایک بکری حالانکہ اونٹوں میں بکری نہیں ہوتی کہ اسکو زکوٰۃ میں ادا کردیا جائے اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ شاۃ سے مراد اس کی مالیت ہے نہ کہ نفس شاۃ،

وَاِنَّمَا التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ صَلَاحُ الْمَحَلِّ لِلصَّرْفِ اِلَى الْفَقِيْرِ بِدَوَامِ يَدِهٖ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوْعِ لِلّٰهِ تَعَالٰى بِابْتِدَاءِ الْيَدِ،

ترجمہ اور تعلیل ایک حکم شرعی کیلئے ہے اور وہ محل کا صالح ہونا ہے فقیر پر صرف کئے جانے کیلئے، اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداءً اللہ تعالیٰ کے لئے قبضہ ہونے کے بعد،

تشریح وانما التعلیل الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ بقول آپ کے بکری سے قیمت کی جانب تغیر خود نص کی وجہ سے ہوا ہے تعلیل کیوجہ سے نہیں ہوا تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب تغیر دلالۃ نص کی وجہ سے ہوا ہے تو پھر تعلیل کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو حکم ہیں (۱) جواز استبدال یہ تو دلالۃ النص سے ثابت ہو گیا کما مر آنفاً (۲) استبدال ایسی چیز سے ہو کہ جو دفع حاجت فقیر کی صلاحیت رکھتی ہو نہ کہ ایسی چیز سے کہ جسمیں دفع حاجت فقیر کی صلاحیت نہ ہو مثلاً کوئی فقیر کو زکوٰۃ کی نیت سے مسافت معینہ تک اپنی سواری پر سوار کرادے یا چند ماہ کے لئے مکان رہنے کے لئے دیدے یہ استبدال جائز نہیں ہے اسلئے کہ منفعت باب زکوٰۃ میں عین کا بدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی یہ بات کہ بدل ایسی شے سے ہونا چاہئے کہ جسمیں دفع حاجت فقیر کی صلاحیت ہو اور تملیک بھی ہو اور تملیک اعیان میں ہوتی ہے نہ کہ اعراض میں اور منافع اعراض ہوتے ہیں لہٰذا باب زکوٰۃ میں شاۃ کو منافع سے بدلنا درست نہیں

وَهُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا إِنَّ الْوَاجِبَ إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَالْمَاءُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْإِزَالَةِ وَالْوَاجِبُ تَعْظِيمُ اللّٰهِ تَعَالَىٰ بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْبَدَنِ وَالتَّكْبِيرُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيمًا وَالْإِفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوِقَاعُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْفِطْرِ وَبَعْدَ التَّعْلِيلِ يَبْقَى الصَّلَاحِيَةُ عَلَىٰ مَا كَانَ قَبْلَهُ،

ترجمہ: اور یہ (مطلق مال کا واجب ہونا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالۂ نجاست کے لئے مناسب ہے اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جزء سے اور تکبیر ایسا آلہ ہے کہ جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب کفارہ ہے اور جماع ایسا آلہ ہے کہ اسمیں روزہ کو توڑنے کی صلاحیت ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیۃ علیٰ حالہ باقی رہتی ہے،

تشریح: اعتراض ہے، اعتراض یہ ہے کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے آپ کا قول ہے ثم اغسلیہ بالماء، اس حدیث میں صراحت ہے کہ ازالہ نجاست پانی ہی سے ہونا چاہئے احناف نے پانی سے ازالہ نجاست کی علت یہ بیان کی ہے کہ پانی سیال اور رقیق ہوتا ہے نیز اسمیں ازالہ نجاست کی صلاحیت ہوتی ہے لہٰذا جس چیز میں مذکورہ اوصاف پائے جائیں جیسے عرق گلاب، سرکہ، پٹرول، مٹی کا تیل وغیرہ، تو ان اشیاء سے ازالہ نجاست جائز ہے اس علت کے بیان کرنے سے نص کا حکم متغیر ہو گیا اور وہ ازالۂ نجاست بالماء بعینہ ہے۔

جواب: اس کا جواب بھی وہی ہے جو سبق میں دیا جا چکا ہے کہ مذکورہ تبدیلی تعلیل کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ دلالۃ نص کی وجہ سے ہے چونکہ حدیث کا اصل مقصد ازالہ نجاست ہے نہ کہ پانی کا استعمال، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ثوب نجس کو بدن سے نماز کے وقت الگ کر دیا یا نجس جگہ کو کاٹ دیا یا جلا دیا تو نماز درست ہو جائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ پانی کا استعمال ضروری نہیں ہے بلکہ ضروری ازالہ نجاست ہے خواہ وہ کسی

طریقہ سے ہو اگر پانی کا استعمال ہی ضروری ہوتا تو کسی صورت میں بھی پانی کا استعمال ساقط نہ ہوتا،

اعتراض ۶: والواجب اسکا عطف انَّ کے اسم الواجب پر ہے مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی شوافع کیجانب سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ شارع نے افتتاح صلوٰۃ کے لئے تکبیر کو واجب کیا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وربک فکبر، وکما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، تحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم" مگر آپ نے یہ تعلیل بیان کرکے شارع کا مقصد افتتاح صلوٰۃ کے وقت تعظیم وثنار ہے لہٰذا ہر اس کلمہ سے نماز کی افتتاح درست ہوگی کہ جسمیں تعظیم وثنار کے معنے ہوں گے مثلاً اللہ اجل، الرحمٰن الاعظم، آپ کی اس تعلیل کی وجہ سے اس نص کا حکم بدل گیا جو وجوب تکبیر کو ثابت کر رہی ہے حالانکہ آپ نے فرمایا تھا کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ نص (مقیس علیہ) کا حکم متغیر نہ ہو۔

جواب: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ شارع کا مقصد بعینہٖ تکبیر ہے بلکہ مقصد تعظیم ہے اور اللہ کی تعظیم جس طرح تکبیر سے ادا ہوجاتی ہے اسی طرح ان کلمات سے بھی ادا ہوجاتی ہے جو ماقبل میں مذکور ہوئے ہیں اور نصوص میں تکبیر کا ذکر صرف اسلئے ہے کہ تکبیر بھی تعظیم کا ایک فرد ہے۔

اعتراض ۷: والافطار ہو السبب الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ حدیث شریف میں روزہ کو جماع کے ذریعہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ کو واجب کیا گیا ہے اسلئے کہ آپؐ نے اس اعرابی سے کہ جس نے رمضان کے روزہ کو جماع کے ذریعہ فاسد کردیا تھا فرمایا تھا أعتق رقبۃ" الحدیث مگر احناف نے وجوب کفارہ کی علت روزہ کے فساد کو قرار دیا خواہ روزہ کا فساد جماع سے ہو یا اکل وشرب سے ہر صورت میں کفارہ واجب ہوگا، مذکورہ تعلیل کی وجہ سے نص کا حکم جوکہ صرف جماع سے کفارہ کا وجوب تھا متغیر ہوگیا،

جواب: اس کا جواب جواب سابق کے مثل ہے کہ شارع کا مقصد بلا عذر رمضان کے روزہ کو بالقصد فاسد کرنے کی صورت میں کفارہ کو واجب کرنا ہے، مطلب یہ ہے کہ کفارہ کا اصل سبب تو افطار ہے جماع بھی اس کا ایک فرد ہے، بہرحال ہماری تعلیل سے محل (نص) میں بذات خود کوئی تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ بدستور وجوب کفارہ کے لئے محل صالح ہے۔

وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنَّ اللَّامَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ لَامُ الْعَاقِبَةِ اَیْ يَصِيْرُ لَهُمْ بِعَاقِبَتِهٖ اَوْ لِاَنَّهٗ اَوْجَبَ الصَّرْفَ اِلَيْهِمْ بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً وَذٰلِكَ بَعْدَ الْاَدَاءِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَصَارُوْا عَلٰى هٰذَا التَّحْقِيْقِ مَصَارِفَ بِاعْتِبَارِ الْحَاجَةِ وَهٰذِهِ الْاَسْمَاءُ اَسْبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِجُمْلَتِهِمْ لِلزَّكٰوةِ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ لِلصَّلٰوةِ وَكُلُّهَا قِبْلَةٌ لِلصَّلٰوةِ وَكُلُّ جُزْءٍ مِنْهَا قِبْلَةٌ،

ترجمہ | اور اس سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ لام اللہ تعالیٰ کے قول " انما الصدقات للفقراء" میں عاقبت کا ہے یعنی یہ فقراء کے لئے ہو جاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے یا اسلئے کہ نص نے ان کی جانب صرف کو واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہو جانے کے بعد اور یہ (مال کا صدقہ ہو جانا) اللہ تعالیٰ کی طرف ادائیگی کے بعد ہے تو مذکورہ اصناف اس تحقیق کے مطابق حاجت کے اعتبار سے مصارف ہوں گے اور یہ اسماء (ثمانیہ جو آیت میں مذکور ہیں) حاجت کے اسباب ہیں اور یہ تمام مصارف زکوٰۃ کے لئے بمنزلہ کعبہ کے ہیں نماز کے لئے اور پورا کعبہ نماز کیلئے قبلہ ہے اور کعبہ کا ہر ہر جز قبلہ ہے۔

تشریح | ماسبق کی تقریر سے کہ صدقہ ابتداءً اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں پڑتا ہے پھر حالت بقاء میں فقراء کیلئے ہو جاتا ہے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے قول " انما الصدقات للفقراء" میں لام صیرورت (عاقبت) کے لئے ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول " فالتقطہ آل فرعون لیکون لہم عدوًا وحزنًا" میں لام عاقبت کا ہے یعنے موسیٰ آخر کار ان کے لئے دشمن اور سبب حزن ہو جائے یعنی جس وقت آل فرعون نے موسیٰ کو پانی سے نکالا تھا اسوقت تو موسیٰ دشمن اور سبب رنج وغم نہیں تھے مگر انجام کار دشمن اور سبب رنج وغم ہوگئے، اسی طرح صدقہ کے مال پر جب فقیر کا ابتداءً قبضہ ہوتا ہے اس وقت وہ مال فقراء کا نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے مگر جب فقیر کا قبضہ باقی رہتا ہے تو وہ مال فقیر کا ہو جاتا ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ مال سے بے نیاز ہے۔

اعتراض :- وبہذا تبین سے بھی مصنف رح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض وجواب سے پہلے بطور تمہید ایک مسئلہ سمجھ لینا ضروری ہے تاکہ اعتراض اور جواب کا سمجھنا آسان ہو جائے۔

امام شافعی رح کے نزدیک مال زکوٰۃ کو تمام ان اصناف ثمانیہ کو دینا ضروری ہے جن کا ذکر اللہ نے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ میں کیا ہے اگر صرف ایک صنف کو یا صرف ایک فرد کو زکوٰۃ دیدی تو ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ امام شافعی رح للفقراء کے لام کو تملیک کے لئے مانتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ تمام مصارف ثمانیہ کا مشترک طور پر مال زکوٰۃ میں حق ہے اور یہ بات لام کے تملیک کے لئے ہونے کی وجہ سے نص سے ثابت ہے اور حنفیہ نے نص کے حکم کی علت حاجت کو قرار دیا ہے اور انما الصدقات للفقراء کا مطلب انما الصدقات للمحتاجین لیا ہے جس کی رو سے تمام اصناف ثمانیہ کو مال زکوٰۃ دینا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک صنف یا کسی صنف کے فرد واحد کو بھی اگر زکوٰۃ دیدی گئی تو درست ہے مگر اس سے حکم نص کا بدلنا لازم آتا ہے کیونکہ نص کا حکم تو یہ تھا کہ مشترک طور پر تمام اصناف ثمانیہ کو مال زکوٰۃ دینا ضروری ہے اور احناف کے نزدیک صنف واحد یا فرد واحد کو دینا بھی کافی ہے یہ حکم نص کا بدلنا ہے۔

جواب :- ماسبق سے جواب کی تفصیل معلوم ہوگئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اعتراض اسوقت واقع ہوتا ہے جبکہ للفقراء کے لام کو تملیک کے لئے لیا جائے، احناف نے لام کو جب عاقبت کے لئے لیا ہے تو اب کوئی اعتراض واقع نہیں ہوگا۔

اولانہ اوجب الصرف الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے لام کے صیرورت کے لئے ہونے کی دوسری دلیل بیان فرمارہے ہیں اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مال زکوٰۃ چونکہ اولاً اللہ تعالےٰ کے ہاتھ میں پڑتا ہے چونکہ فقیر کا قبضۂ اولیٰ نیابۃً اللہ تعالےٰ کے لئے ہوتا ہے پھر وہ مال فقیر کے لئے ہوجاتا ہے اس سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ للفقرار کا لام عاقبت کے لئے ہے۔

وذلک، اور مال کا صدقہ ہونا اس وقت ہوگا جبکہ مال کو اللہ تعالیٰ کیطرف ادا کر دیا جائے اور مال کی ادائیگی اللہ تعالیٰ کیطرف فقیر کو دینے کے بعد ہی ہوسکتی ہے اسلئے کہ فقیر اللہ کا نائب بن کر قبضہ کرتا ہے لہٰذا لام عاقبت کا ہوگا اس تحقیق کی بنا پر کہ مودی خالص اللہ تعالےٰ کا حق ہے مصارف ثمانیہ حاجت کی وجہ سے مصارف بنیں گے، آیت میں مذکورہ اسمار عام طور پر حاجت کے اسباب ہوتے ہیں اسی وجہ سے آیت میں ان کا تذکرہ کیا گیا ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ صدقات محتاجوں کے لئے ہیں حاجت خواہ کسی سبب سے ہو آیت میں مذکورہ تمام اسمار چونکہ حاجت میں مشترک ہیں خواہ حاجت کسی سبب سے ہو لہٰذا آیت میں مذکورہ تمام صنف واحد ہیں نہ کہ اصناف مختلفہ،

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نص اسبات پر دلالت نہیں کرتی کہ اسمار مذکورہ فی الآیت زکوٰۃ کے مستحق ہیں بلکہ اسلئے کہ صرفِ واجب کے لئے مصرف مناسب ہیں لہٰذا اصناف مذکورہ کی مثال ایسی ہے جیساکہ کعبۃ اللہ نماز کے لئے، جس طرح کعبۃ اللہ مستحق صلوٰۃ نہیں ہے البتہ اس کی طرف توجہ کے لئے مناسب ہے اسی طرح یہ محتاجین بھی مال زکوٰۃ کے مستحق نہیں ہیں بلکہ مال زکوٰۃ کے اچھے مصرف ہیں اور پورا کعبہ نماز کے لئے قبلہ ہے اسی طرح جمیع اصناف زکوٰۃ کے مصرف ہیں اور جسطرح کعبہ کا ہر جز نماز کے لئے قبلہ ہے اصناف مذکورہ کا ہر فرد بھی زکوٰۃ کا مصرف ہے لہٰذا تمام اصناف یا کسی ایک فرد کو زکوٰۃ دینا درست ہے۔

مذکورہ تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نص کا حکم اس بات کو بیان کرتا ہے کہ نص میں مذکور تمام اسمار مختلف قسم کی حاجت کی وجہ سے مصارف زکوٰۃ ہیں مذکورہ جواب للفقرار کے لام کو تملیک کے لئے تسلیم نہ کرنے کی صورت میں تھا مذکورہ اعتراض کا تسلیمی جواب بھی ممکن ہے اس کے لئے بطور تمہید ایک مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ امام شافعی رح کے استدلال کا دارو مدار اس بات پر ہے کہ مقدار واجب پر قبضہ کرنے سے قبل ہی تمام فقرار کا اسمیں حق ہے لہٰذا اگر کسی ایک صنف یا ایک فقیر کو دیدیا گیا تو باقی کی حق تلفی لازم آئے گی۔

جب یہ تمہید سمجھ میں آگئی تو عرض ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ لام تملیک کے لئے ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ واجب قبل الادار فقیر وغیرہ کی ملکیت ہو اسلئے کہ نص سے جو بات ثابت ہورہی ہے وہ یہ ہے کہ واجب کے صدقہ بننے کے بعد اسمیں فقرار وغیرہ کی ملک ثابت ہوگی اسلئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " انما الصدقات للفقرار" اور صدقہ بنتا ہے بعد الادار الی اللہ قبضۂ فقیر کے ذریعہ، فقیر کے ابتدائی قبضہ کے وقت واجب فقیر کی ملک نہیں ہوتا اسلئے کہ فقیر کا ابتدائی قبضہ اللہ تعالیٰ کے نائب کی حیثیت سے ہوتا ہے چنانچہ جب ابتدائی قبضہ کے وقت واجب فقرار

کی ملک نہیں ہے تو مصارف کی تمام اقسام کی جانب خرچ کرنا بھی ضروری نہ ہوگا، صاحب زکوٰۃ کے ادا کرنے کے بعد ملکیت ثابت ہوگی لیکن جب صاحب زکوٰۃ نے فقراء کو زکوٰۃ ادا کردی تو اب فقراء کا کوئی حق واجب نہیں رہا لہٰذا صاحب زکوٰۃ کو اسبات کا اختیار رہیگا کہ خواہ جمیع اصناف کو زکوٰۃ دیدے یا کسی ایک صنف یا ایک فرد کو ادا کردے۔

وَاَمَّا رُکْنُہٗ فَمَا جُعِلَ عَلَمًا عَلٰی حُکْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَیْہِ النَّصُّ وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِیْرًا لَہٗ فِیْ حُکْمِہٖ بِوُجُوْدِہٖ فِیْہِ وَھُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدَّلُ بِظُھُوْرِ اَثَرِہٖ فِیْ جِنْسِ الْحُکْمِ الْمُعَلَّلِ بِہٖ وَنَعْنِیْ بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَائَمَتَہٗ وَھُوَ اَنْ یَّکُوْنَ عَلٰی مُوَافَقَۃِ الْعِلَلِ الْمَنْقُوْلَۃِ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَعَنِ السَّلَفِ کَقَوْلِنَا فِی الثَّیِّبِ الصَّغِیْرَۃِ اِنَّھَا تُزَوَّجُ کَرْھًا لِاَنَّھَا صَغِیْرَۃٌ فَاَشْبَھَتِ الْبِکْرَ فَھٰذَا تَعْلِیْلٌ بِوَصْفٍ مُلَائِمٍ لِاَنَّ الصِّغَرَ مُؤَثِّرٌ فِیْ وِلَایَۃِ الْمَنَاکِحِ لِمَا یَتَّصِلُ بِہٖ مِنَ الْعَجْزِ تَاثِیْرَ الطَّوَافِ لِمَا یَتَّصِلُ بِہٖ مِنَ الضَّرُوْرَۃِ فِی الْحُکْمِ الْمُعَلَّلِ بِہٖ فِیْ قَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَلْھِرَّۃُ لَیْسَتْ بِنَجِسَۃٍ اِنَّمَا ھِیَ مِنَ الطَّوَّافِیْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَیْکُمْ وَلَا یَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الْمُلَائَمَۃِ لِاَنَّہٗ اَمْرٌ شَرْعِیٌّ،

ترجمہ اور بہرحال قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو درانحالیکہ وہ وصف ان اوصاف میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہے اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کے حکم میں، اس وصف اصل کے فرع میں پائے جانے کی وجہ سے اور یہ وصف (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدّل ہو حکم معلل بہ کی ہم جنس میں وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے، اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کی موافقت ہے اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلاف سے منقول ہیں جیساکہ ہمارا قول ثیبہ صغیرہ کے بارے میں، کہ اس کا نکاح جبراً (بغیر رضامندی صغیرہ) درست ہے چونکہ وہ صغیرہ ہے پس باکرہ کے مشابہ ہوگئی لہٰذا صغر کو (ولایت) کی علت قرار دینا وصف موافق کے ساتھ تعلیل ہے اس لئے کہ صغر ولایت نکاح میں مؤثر ہے اسلئے کہ (صغر) کے ساتھ عجز وابستہ ہے جیساکہ (سورہرّہ میں) طواف کی تاثیر ہے کیونکہ اس (طواف) کی وجہ سے اس حکم میں ضرورت وابستہ ہے جس کی وجہ سے طواف کو علت قرار دیا گیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان "الھرۃ لیست بنجسۃ انما ہی من الطوافین والطوافات علیکم" اور موافقت کے بغیر وصف پر عمل کرنا صحیح نہیں ہے

اسلئے کہ وصف امر شرعی ہے۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ شروط قیاس کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد رکن قیاس کو بیان کرنا چاہتے ہیں، رکن لغت میں جانب اقویٰ کو کہتے ہیں اور اصطلاح فقہاء میں اس شئے کو کہتے ہیں کہ جس کے بغیر شئے کا وجود نہ ہو جیسا کہ قیام ورکوع وقراءۃ وغیرہ نماز کے لئے، قیاس کے چار ارکان ہیں (۱) اصل (۲) فرع (۳) علت (۴) حکم، مگر ان میں رکن اعظم علت ہے اسی وجہ سے مصنف نے صرف علت کو صراحۃً بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قیاس کا رکن وہ وصف ہوتا ہے جو اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور اسی کو علت کہتے ہیں، یہ وصف جس کو حکم نص کے وجود پر علامت قرار دیا گیا ہے وہ ان اوصاف میں سے ہے جس پر نص مشتمل ہے،

اس کی مثال اسطرح سمجھئے کہ افیون (افیم) حرام ہے اسلئے کہ یہ بھی خمر کے مانند مسکر ہے لہٰذا ہم افیون کی حرمت کو خمر کی حرمت پر قیاس کریں گے، اس قیاس کا رکن اعظم وصف سکر ہے جو کہ خمر کے حکم (یعنے حرمت) کی علامت ہے اسلئے کہ جب ہم نے خمر کے اوصاف میں غور کیا تو سکر کے علاوہ کسی اور وصف کو حرمت کی علت نہیں پایا پس وصف سکر ہی خمر اور افیون کے درمیان وصفِ مشترک ہے پس وصف سکر کے مشترک ہونے کی وجہ سے خمر کے حکم کو جو کہ حرمت ہے افیون کی جانب متعدی کر دیا چونکہ اس وصفِ مشترک کے بغیر قیاس کا وجود ممکن نہیں ہے اسلئے اسی وصف کو قیاس کا رکن اعظم قرار دیا۔

سوال: جبکہ قیاس کا وجود اس وصفِ مشترک پر موقوف ہے تو پھر مصنف نے اس کو علامت حکم کیوں قرار دیا علتِ حکم کیوں قرار نہیں دیا؟

جواب: خمر بلکہ ہر شئے میں حرمت کا موجب درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے اسلئے کہ تحریم و تحلیل خدا ہی کی شان ہے سکر تو اس تحریم پر صرف ایک علامت ہے پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ وصف مشترک اصل اور فرع دونوں کے حکم کی علامت (علت) ہے یا فقط فرع کے حکم کی علامت (علت) ہے، مشائخ عراق کہتے ہیں کہ وصف صرف حکمِ فرع کی علامت (علت) ہے اسلئے کہ اصل (مقیس علیہ) میں نص موجود ہے، نص ہوتے ہوئے وصف کی جانب حکم کی نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ نص قطعی ہوتی ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ دونوں کے حکم کی علامت (علت) ہے اسلئے کہ وصف اگر اصل میں مؤثر نہ ہو تو فرع کیجانب متعدی کرنا درست نہ ہوگا، راجح قول مشائخ عراق کا ہے جس وصف کو نص کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہے چونکہ وہی وصف فرع میں بھی موجود ہے لہٰذا اصل کے حکم کو فرع کیجانب متعدی کر کے فرع کو اصل کی نظیر قرار دیدیا گیا ہے۔

وہو الوصف الصالح جس وصف کو حکم کی علامت قرار دیا گیا ہے اسمیں دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے اول یہ کہ وہ وصف صالح ہو اور صالح کا مطلب جیسا کہ سابق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ وصف آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین کے بیان کردہ وصف کے موافق ہو، دوم یہ کہ وہ وصف معدّل ہو یعنے اس وصف کی تاثیر کسی دوسری

جگہ ظاہر ہو چکی ہو، وصف کے لئے مذکورہ دونوں چیزوں کی شرط اس وجہ سے ہے کہ وصف حکم کو ثابت کرنے میں بمنزلہ شاہد کے ہے جسطرح شاہد میں صلاحیت شہادت یعنی عاقل، بالغ، مسلمان اور آزاد ہونا شرط ہے اسی طرح وصف میں بھی اس بات کی صلاحیت شرط ہے کہ حکم کی نسبت اس وصف کی طرف کرنا مناسب ہو نہ یہ کہ غیر مناسب ہو مثلاً اسلام کی جانب فرقت کی نسبت مناسب نہیں ہے، اگر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لے آیا تو ان دونوں کے درمیان اسوجہ سے جدائی نہیں کرائی جائے گی کہ ان میں سے ایک مسلمان ہو گیا ہے اگر ایسا ہوگا تو اسلام کی جانب فرقت اور قطع رحمی کی نسبت لازم آئے گی حالانکہ اسلام تو صلہ رحمی کے لئے آیا ہے نہ کہ قطع رحمی کے لئے جیسا کہ امام شافعیؒ اسلام کی جانب فرقت کی نسبت کرتے ہیں، احناف کے نزدیک اگر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لے آیا ہے تو دوسرے کے سامنے بھی اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو فبہا ورنہ دونوں کے درمیان جدائی کرادیجائیگی اور اس جدائی کی نسبت فریق ثانی کے ایمان نہ لانے کی طرف کیجائے گی، اگر شاہد، بالغ، عاقل، آزاد مسلمان نہ ہوگا تو اس کے اندر شہادت کی صلاحیت ہی نہیں ہوگی اسی طرح اگر وصف آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف کے بیان کردہ وصف کے موافق نہ ہوگا تو اسمیں بھی حکم کی علت بننے کی صلاحیت نہ ہوگی، شاہد میں دوسرا وصف یہ ضروری ہے کہ وہ عادل ہو اسلئے کہ اگر شاہد عاقل، بالغ، آزاد، مسلمان تو ہو مگر عادل نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہد کے اندر صلاحیت شہادۃ تو ہے مگر عادل نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شہادت معتبر نہیں ہے یہ ایسا ہی ہے کہ چھری تو ہو مگر اسمیں دھار نہ ہو اور عدالت کا مطلب ہے دینداری یعنی اپنے دین کے مقتضٰی پر عمل کرتے ہوئے فسق و فجور سے اجتناب کرے تاکہ اس کی زندگی میں دینداری کا ظہور ہو اگر یہ چیزیں نہ ہوں گی تو صلاحیت کے باوجود شہادت معتبر نہ ہوگی اسی طرح وصف کے اندر بھی عدالت ضروری ہے وصف کے اندر عدالت کا مطلب یہ ہے کہ کسی دوسری جگہ اس وصف کا اثر ظاہر ہو چکا ہو تاثیر کی صورتیں:۔ تاثیر کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) عین وصف کی تاثیر عین حکم میں جیسے عین طواف کی تاثیر عین سور ہرہ میں، یہ تاثیر متفق علیہ ہے (۲) عین وصف کی تاثیر حکم معلل بہ کی جنس میں جیسے صغر کی تاثیر ولایت مال میں بالاجماع ظاہر ہے تو ولایت نکاح میں بھی ظاہر ہوگی چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں (۳) جنس وصف کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے اغماء (غشی) کی وجہ سے کثیر نمازوں کی قضاء کا ساقط ہونا اسلئے کہ اغماء کی جنس جنون ہے اور جنون کا اثر قضاء صلوٰۃ میں ظاہر ہو چکا ہے لہٰذا اغماء بھی سقوط صلوٰۃ کی علت ہوگا (۴) جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے سفر کی مشقت رباعیہ میں دو رکعت کے ساقط کرنے کی علت ہے اور مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوط صلوٰۃ کی جنس ہے تو مجانست کی وجہ سے حیض بھی سقوط صلوٰۃ کی علت ہوگا چوتھی صورت کے علاوہ تمام صورتیں بالاتفاق معقول ہیں البتہ چوتھی صورت میں اختلاف ہے۔

کقولنا فی الثیب الصغیر الخ، ولایت نکاح کی علت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، احناف کے نزدیک ولایت نکاح کی علت صغر ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بکارت ہے، اس مسئلہ کی کل تین صورتیں ممکن ہیں (۱) صغیرہ

کبھی ہو اور باکرہ بھی، اس صورت میں بالاتفاق ولایت اجبار حاصل ہے اسلئے کہ دونوں کے نزدیک ولایت کی علت موجود ہے (۲) باکرہ اور بالغہ ہو، امام شافعی کے نزدیک ولایت اجبار حاصل ہوگی نہ کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسلئے کہ امام شافعی رح کے نزدیک علتِ ولایت موجود ہے نہ کہ امام اعظم کے نزدیک (۳) ثیبہ صغیرہ ہو احناف کے نزدیک ولایتِ اجبار حاصل ہوگی اسلئے کہ ولایت کی علت جو کہ صغر ہے موجود ہے بخلاف امام شافعی رح کے، جس طرح باکرہ صغیرہ پر ولایت اجبار حاصل ہے اسی طرح ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایت اجبار حاصل ہوگی چونکہ صغر دونوں صورتوں میں موجود ہے اور احناف کے نزدیک یہی ولایت اجبار کی علت ہے اسلئے کہ احناف کے نزدیک صغر ولایت نکاح میں مؤثر ہے اسلئے کہ ولایت نکاح کی مشروعیت صغیرہ پر ولی کی شفقت کی وجہ سے ہے چونکہ صغیرہ خود معاملہ نکاح کرنے سے عاجز ہے لہٰذا جس طرح نفقہ کی ولایت ولی کو حاصل ہوتی ہے نکاح کرنے کی ولایت بھی ولی کو حاصل ہوگی لہٰذا اثبات ولایت کے لئے صغر کو علت قرار دینا یہ وصف ملائم و مناسب کو علت قرار دینا ہے بخلاف باکرہ بالغہ کے کہ وہ خود اپنے نفع نقصان کو سمجھتی ہے لہٰذا نکاح کے معاملہ میں اس کو ولایت کی حاجت نہیں ہے، ولایت کا مدار ضرورت اور حاجت پر ہے، صغیرہ کو عاجز ہونے کی وجہ سے چونکہ حاجت ہے لہٰذا ولایت کی ضرورت ہوگی، لہٰذا ضرورت ایسا وصف ہے کہ جسمیں علت بننے کی صلاحیت ہے چونکہ سورہرہ کو اسی ضرورت کی وجہ سے ناپاک قرار نہیں دیا گیا، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ صغر علت صالحہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ولایت نکاح کی علت ہمارے نزدیک صغر ہے اور وہ وصفِ طواف کے موافق ہے جس کو کہ آپ نے عدم نجاست سورہرہ کی علت قرار دیا ہے اسلئے کہ دونوں میں ضرورت موجود ہے۔

ولا یصح العمل بالوصف لانہ امر شرعی : سابق میں گذرچکا ہے کہ وصف کے لئے دو امروں کا ہونا ضروری ہے ایک ملائمت اور دوسری عدالت اول شرط جواز ہے اور دوسری شرط وجوب، مطلب یہ ہے کہ شرط ملایمت نہ پائی جائے تو اس وصف کو حکم کی علت قرار دینا ہی درست نہیں ہے البتہ شرطِ ملایمت پائے جانے کی صورت میں حکم کی علت بنانا تو صحیح ہے مگر واجب نہیں ہے اور جب دوسری شرط یعنے عدالت پائی جائے تو اس صورت میں حکم کی علت قرار دینا واجب ہے، اس کی نظیر شاہد (گواہ) کی ہے اگر کسی شاہد میں صلاحیت عدالت یعنے عاقل، بالغ، مسلمان، آزاد ہونا پایا جاتا ہے مگر عادل ہونا نہیں پایا جاتا تو اس صورت میں قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ صلاحیت شاہد کیوجہ سے فیصلہ کردے مگر فیصلہ کرنا واجب نہیں ہے البتہ جب شاہد عادل بھی ہو تو اس صورت میں فیصلہ کرنا واجب ہے، وصف کے امر شرعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہماری گفتگو علل شرعیہ مثبتہ للحکم میں ہو رہی ہے لہٰذا ان کی صحت بھی شارع ہی کی طرف سے معلوم ہوگی، یعنے وہ علت سلف سے منقول علت کے موافق ہو۔

فائدہ: مناکح مَنکَح یا مُنکَح کی جمع ہے اول مصدر میمی ہے اور ثانی ظرف ہے منکوحۃ کی جمع ما ننا شاذ ہے مصدر میمی ہونے کی صورت میں یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مصدر کی جمع و تثنیہ نہیں آتی تو پھر منکح کی جمع مناکح کسطرح آئی،

مصدر کی جمع تو صرف اس صورت میں آتی ہے جب مصدر کی انواع مختلف ہوں حالانکہ نکاح کی انواع مختلف نہیں ہیں۔

وَاِذَا ثَبَتَ الْمُلَايِمَةُ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا وَهِيَ الْاَثَرُ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمُلَايِمَةِ فَيُتَعَرَّفُ صِحَّتُهٗ بِظُهُوْرِ اَثَرِهٖ فِيْ مَوْضِعٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ كَاَثَرِ الصِّغَرِ فِيْ وِلَايَةِ الْمَالِ وَهُوَ نَظِيْرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يُتَعَرَّفُ بِظُهُوْرِ دِيْنِهٖ فِيْ مَنْعِهٖ عَنْ تَعَاطِيْ مَحْظُوْرِ دِيْنِهٖ،

ترجمہ: اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو اس وصف پر ہمارے نزدیک عمل کرنا واجب نہ ہوگا مگر عدالت کے بعد اور عدالت اثر ہے (عمل واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے) کہ اس وصف میں موافقت کے باوجود مردود ہونیکا احتمال ہے تو وصف کی صحت (عدالت) کی شناخت اس وقت ہوگی جبکہ اس وصف کا اثر کسی اور جگہ ظاہر ہوا ہو جیساکہ صغر کا اثر مال کی ولایت میں ظاہر ہوچکا ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے عدالت کا معلوم ہونا) ایسا ہی ہے جیساکہ گواہ کا صادق ہونا اسوقت معلوم ہوگا جبکہ اس کے دین کا اثر اسکو ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب سے باز رکھنے کی صورت میں ہو۔

تشریح: اس عبارت کی تشریح ابھی سبق میں گذرچکی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وصف کی ملایمۃ (موافقت ثابت ہوگئی ہے تو اس پر عمل کرنا جائز تو ہے مگر واجب نہیں ہے، وجوب عمل کے لئے ہمارے نزدیک ثبوت تاثیر ضروری ہے بخلاف امام شافعیؒ کے ان کے نزدیک وصف کا مؤثر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مجتہد کا یہ خیال کافی ہے کہ یہ وصف حکم میں مؤثر ہے۔

اگر شاہد مستور الحال جو کہ عاقل، بالغ، مسلمان، آزاد ہو قاضی کے روبرو کسی معاملہ میں شہادت دے تو قاضی پر واجب نہیں ہے کہ اس کی شہادت کو قبول کرے البتہ قبول کرنا جائز ہے اور اگر صلاحیت شہادت کیساتھ عدالت بھی ثابت ہوجائے تو اس صورت میں شہادت کا قبول کرنا واجب ہے اور عدالت کا مطلب کسی جگہ اس وصف کے اثر کا ظہور ہے اسلئے کہ اگر وصف کا اثر موضع آخر میں ظاہر نہ ہوا ہو تو ملایمۃ کے باوجود اس کے مردود ہونے کا احتمال ہوگا جیساکہ شاہد کی شہادت میں صلاحیت کے باوجود اگر اسمیں عدالت نہیں ہے تو رد کا احتمال ہے اسلئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ کوئی شاہد عاقل بالغ مسلمان آزاد ہو مگر فاسق و فاجر بھی ہو تو ایسی صورت میں شہادت کو رد کردیا جائے گا، اسی طرح بعض اوصاف باوجودیکہ اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کو حکم کی علت قرار دیدی جائے لیکن اس کے باوجود شارع کے نزدیک وہ وصف مردود وغیر مقبول ہے جس کی وجہ سے اس وصف کی بناپر شارع نے حکم نہیں لگایا ہے مثلاً خمر، اسمیں بہت سے اوصاف ہوتے ہیں سرخ ہوتی ہے سیال ہوتی ہے، تلخ ہوتی ہے، بدبودار ہوتی ہے، مسکر ہوتی ہے، ان اوصاف میں بعض مثلاً بدبودار ہونا اس

لائق ہے کہ اسکو حکم (حرمت) کی علت قرار دیدیا جائے مگر شارع نے اس وصف کا اعتبار نہیں کیا بلکہ ایک دوسرے وصف کا جوکہ مسکر ہونا ہے اعتبار کیا ہے اور اسی کی حرمت کی علت قرار دیا ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ وصف کی عدالت (معدّل ہونا) اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ نص یا اجماع کے ذریعہ اس کی تاثیر موضع آخر میں ظاہر ہو چکی ہو، ظہور اثر کی کل چار صورتیں ہو سکتی ہیں جن کی تفصیل مع امثلہ سابق میں گذر چکی ہیں اسکا اجمال یہ ہے۔

(۱) عین وصف کے اثر کا ظہور عین حکم میں، (مثال) عین طواف کا اثر عین سورہ میں،
(۲) عین وصف کے اثر کا ظہور جنس حکم میں، (مثال) صِغر کے اثر کا ظہور ولایت مال میں،
(۳) جنس وصف کا ظہور عین حکم میں، (مثال) جنون کے اثر کا ظہور اسقاط صلوٰۃ میں،
(۴) جنس وصف کا ظہور اس حکم کی جنس میں، (مثال) مشقت سفر کے اثر کا ظہور اسقاط رکعتین میں،

کاثر الصغر فی ولایۃ المال، عجز چونکہ صغر کے لئے قصور عقل کی وجہ سے لازم ہے لہٰذا ایسے شخص کو جو کامل الرائے اور وافر الشفقت ہو تصرف مال میں بالاجماع صغیر کے قائم مقام ہے اسی طرح تصرف فی النفس میں بھی ولی صغیر کا قائم مقام ہوگا پس صِغر کو ولایت نکاح کی علت قرار دینا یہ وصف مؤثر کو علت قرار دینا ہے۔

وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِالْاَثَرِ قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ الْاِسْتِحْسَانَ الَّذِيْ هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ اِذَا قَوِيَ اَثَرُهُ وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ لِصِحَّةِ اَثَرِهِ الْبَاطِنِ عَلَى الْاِسْتِحْسَانِ الَّذِيْ ظَهَرَ اَثَرُهُ وَخَفِيَ فَسَادُهُ لِاَنَّ الْعِبْرَةَ لِقُوَّةِ الْاَثَرِ وَصِحَّتِهٖ دُوْنَ الظُّهُوْرِ

ترجمہ: اور جب ہمارے نزدیک علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو کہ قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کر دیا جبکہ استحسان کا اثر قوی ہو اور قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت (قوۃ) کی وجہ سے اس استحسان پر کہ جس کا اثر ظاہر اور اسکا فساد مخفی ہو اسلئے کہ اعتبار اثر کی قوت اور صحت کا ہے نہ کہ محض ظہور و خفاء کا۔

تشریح: ہمارے نزدیک علت کا بننا قوۃ تاثیر کی بنا پر ہے بخلاف امام شافعی رح کے، تو ہم نے بعض جگہوں پر استحسان کو جوکہ قیاس خفی ہے اس کی قوۃ باطنی کی وجہ سے قیاس جلی پر مقدم کیا ہے اور بعض جگہوں پر قیاس جلی کو قوۃ باطنی کی وجہ سے استحسان پر مقدم کیا ہے ایسا استحسان کہ بظاہر قوی ہے مگر اس کا فساد مخفی ہے اسلئے کہ اعتبار قوۃ اثر اور اس کی صحت کا ہے نہ کہ ظہور کا۔
خلاصہ یہ ہے کہ ترجیح اور تقدیم میں تاثیر کی قوۃ و ضعف کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ ظہور و خفاء کا اسلئے کہ بعض اشیاء ظاہر اور بعض خفی ہوتی ہیں لیکن اس کے باوجود خفی کو ظاہر پر مقدم کرتے ہیں جبکہ اس کی تاثیر باطنی قوی ہو مثلاً

آخرۃ باوجودیکہ باطنی شے ہے مگر چونکہ بقاء اور دوام کے اعتبار سے قوی ہے لہٰذا دنیا پر مقدم ہے باوجودیکہ دنیا کا ظاہر ہونا قوی ہے۔

سوال: ادلہ شرعیہ بالاتفاق چار ہیں منحصر ہیں کتاب، سنت، اجماع، قیاس، مگر امام صاحب نے پانچویں دلیل یعنے استحسان کا اختراع کہاں سے کیا ہے پھر تعجب اس بات پر ہے کہ بعض اوقات استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل شرعی کے مقابلہ میں ترک کر دیتے ہیں۔

جواب: مذکورہ عبارت میں اسی سوال کا جواب دیا گیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے فرق صرف یہ ہے کہ اول قیاس جلی ہے اور استحسان قیاس خفی ہے، اب رہی یہ بات کہ بعض مواضع پر استحسان کو ترجیح ہوتی ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ علت دراصل اثر کی وجہ سے علت بنتی ہے لہٰذا جہاں جس کی تاثیر قوی ہوگی اسی کو ترجیح دیجائے گی جہاں قیاس کی تاثیر قوی ہوگی قیاس کو ترجیح ہوگی اور جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی استحسان کو ترجیح ہوگی۔

وَبَيَانُ الثَّانِي فِيمَنْ تَلَا آيَةَ السَّجْدَةِ فِي صَلٰوتِهٖ اَنَّهٗ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا لِاَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهٖ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ، وَفِي الْاِسْتِحْسَانِ لَا يُجْزِيْهِ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَمَرَنَا بِالسُّجُوْدِ وَالرُّكُوْعُ خِلَافُهٗ كَسُجُوْدِ الصَّلٰوةِ فَهٰذَا اَثَرٌ ظَاهِرٌ فَاَمَّا وَجْهُ الْقِيَاسِ فَمَجَازٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْقِيَاسَ اَوْلٰى بِاَثَرِهِ الْبَاطِنِ وَاَمَّا الْقِسْمُ الْاَوَّلُ فَاَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُحْصٰى،

ترجمہ: اور قسم ثانی (جبکہ استحسان پر قیاس مقدم ہو) اس شخص کے بارے میں کہ جس نے اپنی نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی وہ اس آیت سجدہ کے لئے رکوع کر سکتا ہے قیاسًا، اسلئے کہ نص میں سجدہ کے لئے رکوع کا اطلاق کیا گیا ہے کما قال اللہ تعالےٰ "وخر راکعا واناب"، اور استحسان کی رو سے آیت سجدہ کے لئے رکوع کافی نہیں ہوگا اسلئے کہ شارع نے (آیت سجدہ کے لئے) ہم کو سجدہ کا حکم کیا ہے اور رکوع سجدہ کے خلاف ہے جیسا کہ سجدۂ صلوٰۃ رکوع سے ادا نہیں ہو سکتا، یہ (یعنی رکوع کا خلافِ سجدہ ہونا) بادی الرائے میں اثر ظاہر ہے اور بہر حال قسم اول بے شمار ہے۔

تشریح: ماسبق میں دو قسموں کا ذکر ہوا ہے اول یہ کہ جب استحسان کی تاثیر باطنی قوی ہو تو استحسان کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا دوم یہ کہ اگر قیاس کی تاثیر باطنی قوی ہو تو قیاس کو استحسان پر مقدم رکھا جائے گا، اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ قسم ثانی یعنے جب کہ قیاس کو اس کی تاثیر معنوی کے قوی ہونے کی وجہ سے

مقدم رکھا گیا ہو بیان فرما رہے ہیں، اس کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کے واقعہ میں خر راکعًا واناب فرمایا ہے، اس مثال کی تشریح یہ ہے کہ اگر کسی مصلی نے اپنی نماز میں آیۃ سجدہ تلاوت کی اور اس نے یہ ارادہ کیا کہ رکوع ہی میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرلے تاکہ مستقل سجدۂ تلاوت نہ کرنا پڑے جیساکہ حفاظ عام طور پر ایسا کرلیتے ہیں، قیاس اسبات کا متقاضی ہے کہ ایسا کرنا درست ہے اور استحسان اسبات کا متقاضی ہے کہ درست نہیں ہے، مذکورہ مسئلہ میں بظاہر گو قیاس ضعیف ہے مگر تاثیر معنوی کے اعتبار سے قوی ہے اور استحسان اس کے برعکس ہے لہٰذا قیاس کو ترجیح دیتے ہوئے کہیں گے کہ سجدۂ تلاوت کی نماز کے رکوع میں نیت کرنا درست ہے، قیاس کے اثر معنوی کے قوی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ خشوع میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت میں سجدہ پر رکوع کا اطلاق کیا ہے اسلئے کہ خر در زمین پر گرنے کو کہتے ہیں اور زمین پر گرنا رکوع کی حالت میں نہیں ہوسکتا بلکہ حالتِ سجدہ میں ہوگا، پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مذکورہ آیت میں رکوع سے مراد سجدہ ہے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ رکوع اور سجود خضوع میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور مقصود سجدۂ تلاوت سے خضوع ہے لہٰذا سجدہ پر قیاس کرتے ہوئے رکوع سجدہ کی بجائے کافی ہوگا اسلئے کہ وصف خضوع میں دونوں مشترک ہیں۔

وفی الاستحسان لایجزیہ، اور استحسان کی رو سے رکوع سجدۂ تلاوت کے لئے کافی نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ شارع نے آیت سجدہ کے بارے میں سجدہ کا حکم فرمایا ہے کما قال اللہ تعالیٰ فاسجدوا للہ واعبدوا، اور سجدہ میں غایت تعظیم ہے اور رکوع تعظیم میں سجدہ سے کم ہے نیز سجدہ پر رکوع کا اطلاق مجاز ہے اور سجد سے سجدہ مراد لینا حقیقت ہے، مطلب یہ ہے کہ قیاس کا مدار مجاز پر ہے اور استحسان کا مدار حقیقت پر ہے، اور حقیقت مستعمل مجاز سے اولیٰ ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ نماز میں رکوع اور سجدہ ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوسکتے لہٰذا رکوع بھی سجدۂ تلاوت کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، مصنف علیہ الرحمہ نے کسجود الصلوٰۃ کہہ کر اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، قوت استحسان کی یہ دلیل کہ رکوع سجدہ کا غیر ہے لہٰذا رکوع سجدہ کے لئے کافی نہیں ہوگا یہ بظاہر اثر قوی معلوم ہوتا ہے لیکن اگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو اسمیں ضعف اور فساد ہے اسی طرح قیاس میں بظاہر ضعف معلوم ہوتا ہے مگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو قوی ہے اسی وجہ سے قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی۔

فاما وجہ القیاس الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے قیاس کے ضعف ظاہری کی وجہ بیان فرما رہے ہیں جسکی طرف اوپر اشارہ کیا جاچکا ہے، مختصراً غرض یہ ہے کہ سجدہ پر رکوع کا اطلاق مجاز محض ہے مشابہت کیوجہ سے اللہ تعالیٰ نے سجدہ پر رکوع کا اطلاق کیا ہے جیسے رجل شجاع کو مجازاً اسد کہدیا جاتا ہے اور مجاز حقیقت کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے لہٰذا قیاس استحسان کے مقابلہ میں ضعیف ہوگا۔

لکن القیاس اولیٰ، مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے قیاس کے باطنی طور پر قوی ہونے کو بیان فرما رہے ہیں کہ گو

قیاس ظاہر نظر میں ضعیف اور فاسد ہے اور استحسان قوی اور صحیح ہے لیکن نظر دقیق سے قیاس استحسان سے اولیٰ اور قوی ہے اسلئے کہ قیاس کا اثر باطنی قوی اور استحسان کا اثر باطنی ضعیف ہے۔

بَيَانُهُ اَنَّ السُّجُوْدَ عِنْدَ التِّلَاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُوْدَةً حَتّٰى لَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلَحُ تَوَاضُعًا وَالرُّكُوْعُ فِى الصَّلٰوةِ يَعْمَلُ هٰذَا الْعَمَلَ بِخِلَافِ السُّجُوْدِ فِى الصَّلٰوةِ وَالرُّكُوْعِ فِىْ غَيْرِهَا فَصَارَ الْاَثَرُ الْخَفِىُّ مَعَ الْفَسَادِ الظَّاهِرِ اَوْلٰى مِنَ الْاَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ الْفَسَادِ الْخَفِىِّ وَهٰذَا قِسْمٌ عَزَّ وُجُوْدُهٗ،

ترجمہ:۔ (قیاس کی تاثیر باطنی کی قوۃ کا) بیان یہ ہے کہ تلاوت کے لئے سجدہ قربت مقصودہ ہو کر ثابت نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ سجدہ تلاوت نذر ماننے سے واجب نہیں ہوتا بلکہ شارع کا مقصود ایسا فعل ہے جس سے خشوع ظاہر ہو سکے اور نماز کا رکوع یہ کام کر سکتا ہے بخلاف نماز کے سجدے کے اور اس رکوع کے جو نماز سے خارج ہو تو اثر خفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولیٰ ہے جو فساد معنے کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے کہ جس کا وجود بہت کم ہے صرف چند مسائل میں پائی جاتی ہے اور پہلی قسم بے شمار ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے قیاس کی تاثیر باطنی کی قوۃ کو بیان فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تلاوت کے لئے سجدہ قربت مقصودہ نہیں بلکہ مقصد اظہار خشوع و خضوع ہے تاکہ فرمانبردار اور نافرمان کے درمیان امتیاز ہو جائے، اگر سجدہ تلاوت قربت مقصودہ ہوتا تو اس کی نذر ماننا صحیح ہوتا جیسا کہ نماز روزہ وغیرہ کی نذر ماننا صحیح ہے، معلوم ہوا سجدۂ تلاوت کا مقصد صرف اظہار خشوع ہے اور یہ مقصد نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔

بخلاف سجود الصلوٰۃ، مصنف رح اس عبارت سے استحسان کے ضعف باطنی کو بیان فرمار ہے ہیں اسکا خلاصہ یہ ہے کہ جسطرح نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہو سکتا اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہیں ہو سکتا یہ قیاس ضعیف ہے اسلئے کہ نماز کا سجدہ عبادت مقصودہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی نذر ماننا صحیح ہے اور سجدہ تلاوت غیر مقصودہ ہے لہٰذا سجدہ تلاوت کو سجدہ صلوٰۃ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب سجدہ تلاوت رکوع سے ادا ہو جاتا ہے تو نماز سے باہر بھی رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہو جانا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

جواب: محض رکوع نماز سے خارج شرعاً کوئی عبادت نہیں ہے اور نماز کا رکوع عبادت ہے لہٰذا نماز کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہو سکتا ہے خارج صلوٰۃ رکوع سے نہیں۔

فصار الاثر الخفی مع فساد الظاہر الخ یہ ماقبل کی بحث کا نتیجہ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ قیاس اگرچہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے فاسد اور ضعیف ہے اور استحسان کا ظاہر قوی اور باطن ضعیف ہے اسی وجہ سے قیاس کو استحسان پر ترجیح حاصل ہے اور قیاس کے استحسان پر ترجیح کی مثالیں بہت کم ہیں۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْاَثَرِ وَالْاِجْمَاعِ اَوِ الضَّرُوْرَةِ كَالسَّلَمِ وَالْاِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيْرِ الْحِيَاضِ وَالْاٰبَارِ وَالْاَوَانِيْ اَلَا تَرٰى اَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ لَا يُوْجِبُ يَمِيْنَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِاَنَّهُ هُوَ الْمُدَّعِيْ وَيُوْجِبُهُ اسْتِحْسَانًا لِاَنَّهُ يُنْكِرُ تَسْلِيْمَ الْمَبِيْعِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِيْ ثَمَنًا وَهٰذَا الْحُكْمُ تَعَدّٰى اِلَى الْوَارِثَيْنِ وَالْاِجَارَةِ فَاَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِهٖ يَمِيْنُ الْبَائِعِ اِلَّا بِالْاَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ،

ترجمہ: اس کے بعد عرض یہ ہے کہ قیاس خفی کے ذریعہ حکم مستحسن کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم مستحسن کے جو حدیث یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوا ہو مثلاً بیع سلم اور رسائی پر بنوانا، اور حوضوں کنوؤں نیز برتنوں کو پاک کرنا، کیا آپ نہیں جانتے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع پر یمین کو واجب نہیں کرتا اسلئے کہ بائع مدعی ہے مگر استحساناً بائع پر یمین واجب ہے اسلئے کہ وہ اس مقدار کے عوض جسکا مشتری مدعی ہے مبیع کو سپرد کرنے سے انکار کر رہا ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثوں اور اجارہ کی جانب متعدی ہوگا، پس بہرحال مبیع پر قبضہ کے بعد اختلاف سے بائع پر یمین محض حدیث کی وجہ سے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے اور ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا تعدیہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح: اول یعنی استحسان کا قیاس پر راجح ہونا کثیر الوقوع ہے ہدایہ اس سے بھری پڑی ہے مصنف علیہ الرحمہ نے شہرت کی وجہ سے مثالوں کو ترک کر دیا ہے بطور نمونہ چند مثالیں تحریر کیجاتی ہیں۔

(۱) ایک جماعت چوری کے لئے کسی مکان میں داخل ہوئی انیں سے ایک نے مال اٹھالیا اور باہر لے آیا، قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ صرف آخذ کا ہاتھ کٹنا چاہیئے چونکہ چوری کی تکمیل مال نکالنے سے ہوتی ہے اور نکالنا ایک شخص سے پایا گیا ہے امام زفرؒ کا یہی مذہب ہے، استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ سب کا ہاتھ کٹنا چاہیئے اسلئے کہ معاونت کی وجہ سے اخراج مال سب کی طرف منسوب ہوگا۔

(۲) ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں یہ کپڑے نہ پہنوں گا حال یہ کہ وہ شخص ان کپڑوں کو پہنے ہوئے ہے مگر اس نے فوراً اتار دیئے قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا اسلئے کہ یمین کے بعد پہننا متحقق ہے اور استحسان قیاس

خفی) کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر حالف نے قسم کے فوراً بعد کپڑے اتار دیئے تو حانث نہیں ہوگا۔
دلیل اس کی یہ ہے کہ یمین کا انعقاد پورا کرنے کے لئے ہوتا ہے نہ کہ حانث ہونے کیلئے، یمین کو پورا کرنے اور بری ہونے کیلئے اتنا وقت ضروری ہے کہ جسمیں وہ کپڑے اتار سکے لہٰذا کپڑے اتارنے کا زمانہ یمین سے مستثنیٰ ہوگا۔
(۲) جنگل کے کنوؤں میں اگر قلیل مقدار میں مینگنیاں گر جائیں تو قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ کنواں ناپاک ہوجائے اسلئے کہ ماء قلیل نجاست قلیلہ سے ناپاک ہو جاتا ہے مگر ضرورت کی وجہ سے استحسان اس بات کا متقاضی ہے کہ کنواں ناپاک نہ ہو ورنہ تو جنگل کا کوئی کنواں پاک نہیں رہ سکتا اور اگر پاک کرلیا جائے تو فوراً ہی ناپاک ہو جائیگا اسلئے کہ جنگل کے کنوؤں پر سرپوش اور مُن نہیں ہوتے، اور جانور پانی کے لئے کنوؤں پر آتے ہیں اور مینگنیاں کرتے ہیں، سوکھنے کے بعد ہوا مینگنیوں کو کنوؤں میں ڈال دیتی ہے، رات دن یہی ہوتا رہتا ہے، ہمارے علماء نے اثر باطنی کے قوی ہونے کی وجہ سے استحسان کو قیاس پر ترجیح دی ہے۔
ثم المستحسن بالقیاس الخفی یصح تعدیتہ، مستحسن اس حکم کو کہتے ہیں جو دلیل استحسان سے ثابت ہوتا ہے، مستحسن کی چار قسمیں ہیں (۱) مستحسن بالاثر (۲) مستحسن بالضرورت (۳) مستحسن بالاجماع (۴) مستحسن بالقیاس الخفی، مصنف علیہ الرحمہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ تعدیہ صرف اس حکم کا ہوگا جس کا ثبوت استحسان خفی سے ہوا ہو اسلئے کہ استحسان ہر اعتبار سے قیاس ہی ہوتا ہے اور اسکا حکم علت مشترکہ کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے شکاری پرندوں کے جھوٹے میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ناپاک ہو، چونکہ شکاری پرندے کا گوشت حرام و نجس ہوتا ہے اور جسکا گوشت حرام و نجس ہو اس کا لعاب بھی حرام و نجس ہوگا، لہٰذا شکاری پرندوں کا جھوٹا بھی حرام و نجس ہوگا، اور استحسان (قیاس خفی) کا تقاضہ یہ ہے کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا پاک ہو اسلئے کہ یہ جانور چونچ سے پیتے ہیں جو کہ طاہر ہے، اور قاعدہ ہے کہ لقاء الطاہر طاہر، پانی بھی پاک تھا اور چونچ بھی پاک، لہٰذا اگر پاک پانی میں پاک چیز ملجائے تو پاک ہی رہے گا۔
بقیہ تین مستحسن کا ثبوت چونکہ علت مشترکہ کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے مورد کے ساتھ خاص رہتا ہے کبھی نص کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنا پڑتا ہے مثلاً بیع سلم میں قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ درست نہ ہو چونکہ بیع اسمیں معدوم ہوتی ہے لیکن نص کیوجہ سے بیع سلم درست ہے، نص یہ ہے آپ نے فرمایا ہے من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم، اس نص سے معلوم ہوتا ہے کہ معدوم کی بیع جائز ہے مگر اس حکم کو بیع سلم پر قیاس کرتے ہوئے متعدی نہیں کریں گے کہ مطلقاً معدوم کی بیع کو جائز قرار دیدیا جائے بلکہ یہ حکم صرف بیع سلم ہی میں محدود رہیگا، والاستصناع، یہ استحسان بالاجماع کی مثال ہے، اس بات پر اجماع ہو گیا ہے کہ سائی پر اگر کوئی چیز بنوائی جائے تو وہ درست ہے حالانکہ مبیع اسمیں بھی معدوم ہوتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص آرڈر دے کر جوتے بنوائے تو درست ہے اور طریقہ زمانۂ صحابہ سے چلا آرہا ہے حالانکہ جس جوتے کو خریدا گیا ہے وہ معدوم ہے اور معدوم کی بیع قیاساً درست نہیں ہے، اجماع کی وجہ سے درست ہے اس حکم مستحسن بالاجماع پر قیاس کر کے دیگر

معدوم اشیاء کی بیع جائز نہ ہوگی۔

وتطہیر الحیاض والآبار والاوانی، یہ استحسان بالضرورت کی مثال ہے اگر حوض اور کنویں اور برتن ناپاک ہوجائیں تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مذکورہ اشیاء پاک ہی نہ ہوں اسلئے کہ جتنا پانی بھی ڈالا جائے گا وہ سابق پانی سے مل کر خود بھی ناپاک ہوجائے گا اسی طرح ناپاک ہوتا رہے گا، نیز مذکورہ اشیاء میں نچوڑنا بھی ممکن نہیں ہے لہٰذا مذکورہ چیزیں کبھی بھی پاک نہیں ہوسکتیں الا یہ کہ ان کے پیندے میں سوراخ ہو اور پانی نیچے کو نکلتا رہے، مگر ضرورت اس بات کی متقاضی ہے کہ مذکورہ اشیاء دھونے سے پاک ہوجائیں تاکہ لوگوں کو حرج نہ ہو، یہاں بھی قیاس کو ضرورت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے اور اس حکم مستحسن بالضرورت کا تعدیہ بھی درست نہیں ہے۔

الا تری الخ، یہ المستحسن بالقیاس الخفی یصح تعدیتہ کی تائید ہے مطلب اس کا یہ ہے، اگر حکم قیاس خفی سے ثابت ہوا ہو تو اسکا تعدیہ درست ہے یعنی اس حکم پر دوسرے حکم کو قیاس کر سکتے ہیں مثلاً اگر متعاقدین کے درمیان بیع پر قبضہ کرنے سے قبل مقدار ثمن میں اختلاف ہوگیا مثلاً بائع کہتا ہے کہ میں نے دو سو درہم میں فروخت کی ہے اور مشتری کہتا ہے کہ میں نے سو درہم میں خریدی ہے حال یہ ہے کہ بیع ابھی بائع ہی کے قبضہ میں ہے، قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع سے یمین نہ لیجائے اسلئے کہ موجودہ صورت میں بائع مدعی ہے اور مشتری منکر ہے گویا کہ بائع دعویٰ کر رہا ہے کہ میں نے یہ چیز دو سو درہم میں فروخت کی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور یہ قاعدہ مشہور ہے۔ البینة علی المدعی والیمین علی من انکر،، اس قاعدہ کی رو سے بائع پر بینہ واجب ہے اور مشتری پر یمین واجب ہے۔

وہو جبہ استحساناً، اور استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع پر بھی یمین واجب ہو یعنے دونوں پر قسم واجب ہے اسلئے کہ غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مدعی بھی ہے اور منکر بھی، اور مشتری کی جانب سے دعویٰ یہ ہے کہ میں نے یہ چیز سو درہم کے عوض خریدی ہے اور بائع اسکا منکر ہے لہٰذا دونوں من وجہ مدعی اور من وجہ منکر ہیں لہٰذا دونوں پر حلف واجب ہوگا اور تحالف کے بعد عقد بیع کو قاضی فسخ کر دے گا، تحالف کا حکم چونکہ قیاس خفی سے ثابت ہوا ہے لہٰذا اسکا تعدیہ بھی درست ہوگا یعنے جسطرح متعاقدین کو تحالف کا حق ہے اگر متعاقدین میں سے کوئی ایک یا دونوں فوت ہوجائیں تو ان کے ورثاء کی جانب حق تحالف منتقل ہوجائے گا اور ورثاء سے قسم لیکر قاضی عقد بیع کو فسخ کر دیگا اور عقد بیع کا مذکورہ حکم عقد اجارہ کی جانب منتقل ہوجائے گا، مثلاً کسی نے مکان اجرت پر لیا مگر ابھی مستاجر نے مکان پر قبضہ نہیں کیا کہ مقدار اجرت میں اختلاف ہوگیا موجر کہتا ہے کہ میں نے سو درہم ماہوار پر دیا ہے اور مستاجر کہتا ہے کہ پچاس درہم ماہوار پر لیا ہے اس صورت میں بھی متعاقدین سے قسم لیجائیگی اور عقد اجارہ فسخ کر دیا جائے گا۔

اما بعد القبض، اور اگر مذکورہ مسئلہ اپنی پوری تفصیل کے ساتھ بعد القبض پیش آیا، یعنے مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا اس کے بعد مقدار ثمن میں اختلاف ہوا تو اس صورت میں تحالف نہیں ہوگا بلکہ صرف مشتری سے حلف لیا جائیگا اسلئے کہ مبیع کے مشتری کے قبضہ میں ہونے کی وجہ سے مشتری کی جانب سے کوئی دعویٰ نہیں ہے اور جب مشتری کی

جانب سے کوئی دعوے نہیں ہے تو بائع کے منکر ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، البتہ حدیث سے خلاف قیاس تحالف ثابت ہے حدیث یہ ہے قال علیہ السلام: اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا، اگرچہ حدیث میں بعد القبض کی صراحت نہیں ہے مگر ترادا کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ مشتری کا مبیع پر قبضہ ہو چکا ہے اسلئے کہ تحالفا وترادا کے معنے یہ ہیں کہ دونوں لوٹا دیں اور قسم کھالیں اور لوٹانا اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ قبضہ ہو چکا ہو لہٰذا بعد القبض کی صورت میں تحالف کا ثبوت خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہوگا اور جو حکم خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے اسکا تعدیہ نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اگر متعاقدین کے بعد ورثار کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہوا تو تحالف کا حق متعاقدین کے ورثار کی جانب منتقل نہیں ہوگا بلکہ مشتری کے وارث کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا اسی طرح عقد اجارہ کی جانب بھی تحالف کا حکم متعدی نہیں ہوگا، چونکہ جو حکم خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے وہ اپنے مورد ہی کے ساتھ خاص رہتا ہے امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں تحالف جاری ہوگا۔

ثُمَّ الْاِسْتِحْسَانُ لَیْسَ مِنْ بَابِ خُصُوْصِ الْعِلَلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ لَمْ یُجْعَلْ عِلَّۃً فِیْ مُقَابَلَۃِ النَّصِّ وَالْاِجْمَاعِ وَالضَّرُوْرَۃِ لِاَنَّ الضَّرُوْرَۃَ اِجْمَاعٌ وَالْاِجْمَاعُ مِثْلُ الْکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ وَکَذَا اِذَا عَارَضَہٗ اِسْتِحْسَانٌ اَوْجَبَ عَدَمَہٗ فَصَارَ عَدَمُ الْحُکْمِ لِعَدَمِ الْعِلَّۃِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ قِیَامِ الْعِلَّۃِ وَکَذَا نَقُوْلُ فِیْ سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَۃِ،

ترجمہ: پھر استحسان تخصیص علل کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ وصف، نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اسلئے کہ ضرورت اجماع ہے اور اجماع مثل کتاب و سنت ہے اور ایسے ہی جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کرے گا لہٰذا عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ قیام علت کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے،

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ ثم الاستحسان الخ سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض اور جواب سے پہلے بطور تمہید عرض یہ ہے کہ علمار کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ تخصیص علت جائز ہے یا نہیں، تخصیص علت یہ ایک اصطلاح ہے اسی کو تخلف الحکم عن العلۃ اور مناقضہ بھی کہتے ہیں اس کی حقیقت یہ ہے کہ علت موجود ہو اور اسکا حکم کسی مانع کی وجہ سے موجود نہ ہو، فریق اول جسمیں کچھ مشائخ حنفیہ اور عامۃ المعتزلہ امام مالک اور امام احمد بن حنبل شامل ہیں تخصیص علت کو جائز رکھتے ہیں اور فریق ثانی جسمیں اکثر مشائخ ہیں ناجائز کہتے ہیں، فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ علل شرعیہ درحقیقت حکم کے لئے علامات ہیں جیسے بادل بارش کی علامت ہے اور یہ ممکن ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو اسلئے کہ

علت کو شارع نے علامت قرار دیا ہے لہٰذا جہاں شارع نے مناسب سمجھا علت کو علامت قرار دیدیا اور جہاں نہیں سمجھا وہاں علامت قرار نہیں دیا، فریق ثانی کی دلیل یہ ہے کہ تخلف الحکم عن العلۃ کسی مانع کی وجہ سے ہوگا یا بغیر مانع کے، ثانی صورت کا بطلان ظاہر ہے اول صورت بھی باطل ہے اسلئے کہ علل شرعیہ ایسی امارات ہیں جو احکام پر اس طرح دلالت کرتی ہیں کہ جہاں کہیں وہ علل پائی جائیں حکم بھی پایا جائے، اگر حکم علت سے متخلف ہوگیا تو یہ مناقضہ ہوگا۔

فریق اول کی جانب سے فریق ثانی پر جو کہ تخصیص العلۃ کا قائل نہیں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ استحسان کے قائل ہیں اور استحسان کا مطلب یہ ہے کہ قیاس جلی کے باوجود استحسان (قیاس خفی) کو ترجیح دیدی جائے اسی کا نام تخصیص العلت ہے حالانکہ آپ تخصیص علت کے قائل نہیں ہیں، مثلاً اگر جنگل کے کنویں میں قلیل مقدار میں مینگنیاں گرجائیں تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ کنواں ناپاک ہوجائے اسلئے کہ مار قلیل کو نجاست قلیلہ ناپاک کردیتی ہے، جب نجاست مار کی علت موجود ہے تو حکم بھی موجود ہونا چاہیئے حالانکہ استحسان بالضرورت کیوجہ سے آپ کہتے ہیں کہ علتِ نجاست موجود ہونے کے باوجود حکم نجاست موجود نہیں ہے اسی کا نام تخصیص العلت ہے۔

جواب: استحسان بالنص اور استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورت کی موجودگی میں قیاس کالعدم ہوجاتا ہے اسلئے کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ اسمیں نص موجود نہ ہو اور جب قیاس ہی کالعدم ہوگیا تو اسکی علت بھی معدوم ہوگئی اور جب علت معدوم ہوگئی تو حکم بھی معدوم ہوگیا لہٰذا عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کی موجودگی میں کسی مانع کی وجہ سے۔

سوال: استحسان بالنص اور استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورت میں تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان کے مقابلہ میں قیاس معدوم ہوجائے اسلئے کہ یہ تینوں نص کے حکم میں ہے، نص کے مقابلہ میں قیاس کا معدوم ہونا ظاہر ہے اور اجماع بھی نص کے حکم میں ہوتا ہے اور ضرورت اجماع کے حکم میں ہے لہٰذا استحسان بالضرورت بھی نص ہی کے حکم میں ہوگا، مگر استحسان بالقیاس الخفی کے مقابلہ میں قیاس جلی کس طرح معدوم ہوگا جبکہ دونوں قیاس ہیں۔

جواب: استحسان بالقیاس الخفی چونکہ راجح اور قوی ہوتا ہے جس کی وجہ سے قیاس معدوم ہوجاتا ہے اور جب قیاس معدوم ہوگیا تو اس کی علت بھی معدوم ہوگئی لہٰذا یہاں بھی عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہوگا نہ کہ کسی مانع کی وجہ سے۔

وکذلک نقول، جو بات ہم نے اس قیاس کے بارے میں کہی ہے کہ عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کی موجودگی میں کسی مانع کی وجہ سے، یہی بات ہم ہر اس علت موثرہ کے بارے میں کہیں گے جہاں قیام علت کے باوجود حکم موجود نہ ہوگا۔

وَبَيَانُ ذٰلِكَ فِي قَوْلِنَا الصَّائِمُ إِذَا صُبَّ الْمَاءُ فِي حَلْقِهِ أَنَّهُ يَفْسُدُ صَوْمُهُ لِفَوَاتِ رُكْنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِي فَمَنْ أَجَازَ خُصُوصَ الْعِلَلِ قَالَ إِمْتَنَعَ حُكْمُ هٰذَا التَّعْلِيلِ ثَمَّةَ لِمَانِعٍ وَهُوَ الْأَثَرُ وَقُلْنَا إِنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ لِعَدَمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ لِأَنَّ فِعْلَ النَّاسِي مَنْسُوبٌ إِلَى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْجِنَايَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ فَالَّذِي جُعِلَ عِنْدَهُمْ دَلِيلَ الْخُصُوصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيلَ الْعَدَمِ وَهٰذَا أَصْلُ هٰذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْهُ وَأَحْكِمْهُ فَفِيهِ فِقْهٌ كَثِيرٌ وَمَخْلَصٌ كَبِيرٌ

ترجمہ: اس بات کا بیان کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، روزہ دار کے بارے میں ہمارے اس قول میں کہ اگر پانی روزہ دار کے حلق میں جبراً ڈالدیا گیا تو اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا، اور اس پر ناسی کو لے کر اعتراض ہوگا، پس جو شخص تخصیص علت کا قائل ہے اس نے کہا ہے کہ ناسی کے حق میں اس تعلیل کا حکم ممتنع ہو گیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ (مانع) حدیث ہے اور ہم نے کہا ہے کہ حکم علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے معدوم ہوا ہے اسلئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی جانب منسوب ہے یہی وجہ ہے کہ ناسی سے جنایت کے معنے ساقط ہو گئے اور فعل ناسی عفو ہو گیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکن صوم کے فوت ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اسی دلیل کو دلیل عدم علت قرار دیا ہے اور یہ (دلیل خصوص کو دلیل عدم علت قرار دینا) اس فصل کی بنیاد ہے لہٰذا اس کو محفوظ کر لو اور خوب پختہ کر لو اسمیں بہت سا فقہ اور (بہت سے اعتراضوں سے) چھٹکارا ہے۔

تشریح: فریق ثانی جو کہ تخصیص علت کا قائل نہیں ہے جسمیں اکثر مشائخ حنفیہ شامل ہیں اس روزہ دار کے بارے میں کہ جس کے حلق میں جبراً پانی وغیرہ ڈال دیا گیا ہو، یہ کہتے ہیں کہ رکن صوم کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، فساد صوم حکم ہے اور اسکی علت رکن صوم (جو کہ مفطرات ثلثہ سے رکنا ہے) کا فوت ہونا ہے۔

سوال: اگر کسی روزہ دار نے بھول کر کھا پی لیا تو اسکا روزہ بالاتفاق فاسد نہیں ہوتا حالانکہ بقول آپکے علت فساد یعنے رکن کا فوت ہونا موجود ہے لہٰذا روزہ فاسد ہونا چاہیئے۔

جواب: فریق اول جو کہ تخصیص علت کا قائل ہے وہ یہ جواب دیتا ہے کہ فوت رکن کی وجہ سے روزہ

تو فاسد ہو جاتا مگر ایک مانع کی وجہ سے روزہ فاسد نہیں ہوا اور وہ مانع علیہ السلام کا یہ قول ہے، من نسی وہو صائم فاکل اوشرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ. رواہ البخاری ومسلم، لہٰذا ان حضرات کے نزدیک فساد صوم کی علت کے باوجود مانع کی وجہ سے جو کہ حدیث ہے روزہ فاسد نہیں ہوا، مصنف علیہ الرحمہ نے فمن اجاز خصوص العلل سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اور وقلنا نحن سے فریق ثانی (جو کہ تخصیص علت کا قائل نہیں ہے) کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ان کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نسیاناً کھانے پینے کی صورت میں روزہ کا فاسد نہ ہونا علتِ فساد نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے اسلئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کیطرف منسوب ہے چونکہ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ اللہ نے اس کو کھلایا پلایا ہے خود ناسی نے نہیں کھایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ناسی کا نسیاناً کھانا کوئی جرم نہیں ہے بلکہ اس کا فعل کالعدم ہے گویا اس نے کھایا ہی نہیں، لہٰذا علتِ فطر ہی متحقق نہیں ہوئی اور جب علت ہی موجود نہیں تو حکم کیسے موجود ہو سکتا ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ رکن کے فوت ہونے کے باوجود مانع کی وجہ سے، لہٰذا فریق اول نے جس حدیث کو دلیل خصوص بنایا تھا ہم نے اسی کو دلیل عدم العلۃ بنا دیا اور جہاں بظاہر تخصیص علت کی وجہ سے عدم حکم معلوم ہوتا ہے وہ در اصل تخصیص علت نہیں ہے بلکہ عدم علت ہے اس اصول میں فقہ کثیر ہے اور بہت سے اعتراضوں سے مخلص ہے۔

وَاَمَّا حُكْمُہٗ، فَتَعْدِيَۃُ حُكْمِ النَّصِّ اِلٰى مَا لَا نَصَّ فِيْہِ لِيَثْبُتَ فِيْہِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عَلَى الْاِحْتِمَالِ الْخَطَاءِ فَالتَّعْدِيَۃُ حُكْمٌ لَازِمٌ لِلتَّعْلِيْلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح هُوَ صَحِيْحٌ بِدُوْنِ التَّعْدِيَۃِ حَتّٰى جَوَّزَ التَّعْلِيْلَ بِالثَّمَنِيَّۃِ وَاحْتَجَّ بِاَنَّ هٰذَا لَمَّا كَانَ مِنْ جِنْسِ الْحُجَجِ وَجَبَ اَنْ يَتَعَلَّقَ بِہِ الْاِيْجَابُ كَسَائِرِ الْحُجَجِ اَلَا تَرٰى اَنَّ دَلَالَۃَ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّۃً لَا يَقْتَضِيْ تَعْدِيَتَہٗ بَلْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِمَعْنًى فِي الْوَصْفِ،

ترجمہ: اور بہرحال قیاس کا حکم سو وہ نص کے حکم کا تعدیہ کرنا ہے اس (فرع) کی جانب کہ جسمیں کوئی نص نہیں ہے تاکہ فرع میں احتمالِ خطاء کے ساتھ غالب رائے سے (حکم) ثابت ہو جائے لہٰذا ہمارے نزدیک تعلیل (قیاس) کے لئے تعدیہ لازمی حکم ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ بھی صحیح ہے یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رح نے ثمنیۃ کو (حرمت ربوا) میں علت قرار دیا ہے اور استدلال اس طرح کیا ہے کہ جبکہ تعلیل (قیاس) مثل دیگر حجتوں کے حجت شرعیہ ہے تو واجب ہے کہ اس تعلیل (قیاس) کے ساتھ دیگر تمام حجتوں کے مانند اثباتِ حکم متعلق ہو، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل وصف کے متعدی ہونے کی متقاضی

نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر ایک معنے کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ نفس قیاس اور اس کی شرائط وارکان سے فارغ ہونے کے بعد اب قیاس کا حکم بیان فرمارہے ہیں، قیاس کا لازمی حکم یہ ہے کہ نص کے حکم کا مثل اس شے (فرع) کیجانب متعدی کردیا جائے کہ اسمیں نص موجود نہیں ہے یعنی قیاس سے قوی کوئی دلیل اسمیں نہ ہو اسلئے کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس میں کوئی دلیل موجود نہ ہو اور فرع میں حکم کا ثبوت ظنی یعنے محتمل خطا ہوگا اسلئے کہ قیاس دلیل ظنی ہے نہ کہ قطعی اور مجتہد کے اجتہاد میں خطاء وصواب دونوں کا احتمال ہے اسلئے کہ جمہور علماء کا مذہب المجتہد یخطی ویصیب ہے۔

فالتعدیۃ حکم لازم للتعلیل عندنا، عامۃ المتاخرین اور بعض اصحاب شافعی کے نزدیک تعدیہ تعلیل کے لئے لازمی حکم ہے اور تعلیل وقیاس مترادف ہیں لہٰذا قیاس کے لئے تعدیہ لازمی حکم ہوگا، اور امام شافعیؒ بلکہ جمہور فقہاء و متکلمین اور بعض حنفیہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ بھی صحیح ہے امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیل اور قیاس میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، تعلیل عام ہے اور قیاس خاص ہے، گویا کہ تعلیل کی دو قسمیں ہیں متعدی اور غیر متعدی، اگر متعدی ہے تو وہ قیاس ہے اور اگر غیر متعدی ہے تو تعلیل محض ہے اس کو علت قاصرہ بھی کہتے ہیں جسطرح کہ حیوان کی دو قسمیں ہیں ناطق اور غیر ناطق، اور حیوان ناطق حیوان ہی کی ایک قسم ہے اسی طرح قیاس بھی تعلیل ہی کی ایک قسم ہے، مطلب یہ ہے کہ ہر قیاس تعلیل ہوتا ہے مگر ہر تعلیل کا قیاس ہونا ضروری نہیں۔

اگر علت منصوصہ ہو یا مجمع علیہا ہو تو فریقین کے نزدیک وہ علت صحیح ہے اسمیں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ علت مستنبطہ میں اختلاف ہے مثلاً حرمت ربوا کی علت امام شافعیؒ کے نزدیک ثمنیۃ ہے یہی وجہ ہے کہ نقدین (سونا چاندی) کے علاوہ میں ان کے نزدیک تفاضل جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ ثمنیۃ کے بجائے قدر وجنس کو حرمت کی علت قرار دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ثمنین کے علاوہ ہر اس چیز میں بھی تفاضل حرام ہے جسمیں قدر وجنس متحد ہو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہی وصف علت بن سکتا ہے جو متعدی ہو، ثمنیۃ چونکہ متعدی نہیں ہے اس لئے کہ ثمنیت سونے اور چاندی کے علاوہ میں نہیں پائی جاتی لہٰذا یہ علت قاصرہ کہلائے گی حالانکہ امام صاحب کے نزدیک علت کا متعدیہ ہونا ضروری ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ علت کا متعدیہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علت قاصرہ بھی علت بن سکتی ہے لہٰذا ان کے نزدیک ثمنیت کو علت قرار دینا صحیح ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ علت قاصرہ مستنبطہ جب دیگر حجج شرعیہ مثلاً کتاب وسنت کے مانند حجت شرعیہ ہے تو کیا وجہ ہے کہ علت مستنبطہ میں تعدیہ کی شرط لگائی جائے حالانکہ دیگر حجج شرعیہ میں یہ شرط نہیں ہے لہٰذا جسطرح دیگر حجج شرعیہ کے ساتھ اثبات حکم مطلقاً متعلق ہے تعدیہ کی شرط نہیں ہے اسی طرح علت مستنبطہ سے بھی اثبات احکام مطلقاً متعلق ہونگے۔

الا تری الخ اس عبارت کا مقصد امام شافعی رح کے دعوے کی تائید ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ وصف کا حکم کے لئے علت ہونا تاثیر وعدالت اور مناسبت پر موقوف ہے اور یہ اوصاف علت قاصرہ میں موجود ہیں لہٰذا وصف غیر متعدی کا اثبات حکم کے لئے علت ہونا درست ہے، اب رہا وصف کا متعدی یا غیر متعدی ہونا یہ امر آخر ہے اس کا تعلق تو وصف کے عام و خاص ہونے سے ہے لہٰذا وصف معدل وملائم تعدیہ کا متقاضی نہیں ہے بلکہ وصف کے اندر ایک دوسرے معنی ہیں (عموم وخصوص) جن کی وجہ سے وصف کا متعدی یا غیر متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے۔

وَوَجْهُ قَوْلِنَا اِنَّ دَلِيْلَ الشَّرْعِ لَابُدَّ اَنْ يُوْجِبَ عِلْمًا اَوْ عَمَلًا وَهٰذَا لَا يُوْجِبُ عِلْمًا بِلَا خِلَافٍ وَلَا يُوْجِبُ عَمَلًا فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيْلِ فَلَا يَصِحُّ قَطْعُهٗ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيْلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ، فَاِنْ قِيْلَ التَّعْلِيْلُ بِمَا لَا يَتَعَدّٰى يُفِيْدُ اِخْتِصَاصَ الْحُكْمِ بِهٖ قُلْنَا هٰذَا يَحْصُلُ بِتَرْكِ التَّعْلِيْلِ وَعَلٰى اَنَّ التَّعْلِيْلَ بِمَا لَا يَتَعَدّٰى لَا يَمْنَعُ التَّعْلِيْلَ بِمَا يَتَعَدّٰى فَتَبْطُلُ هٰذِهِ الْفَائِدَةُ،

ترجمہ: اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم (یقینی) یا عمل کو واجب کرے اور یہ (قیاس) علم یقینی کو بالاتفاق واجب نہیں کرتا اور نہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتا ہے اسلئے کہ وجوب عمل نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب حکم کو نص سے قطع کرنا صحیح نہیں ہے تو قیاس (تعلیل) کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ایسی علت کے ذریعہ تعلیل بیان کرنا جو متعدی نہ ہو نص کے ساتھ نص کے حکم کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ فائدہ تو ترک تعلیل سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ غیر متعدی علت کے ذریعہ تعلیل بیان کرنا علۃ متعدیہ کے ذریعہ تعلیل سے مانع نہیں ہے پس یہ فائدہ بھی باطل ہو جائے گا۔

تشریح: اور احناف کی دلیل اس بات پر کہ علت کے لئے متعدیہ ہونا ضروری ہے قاصرہ کافی نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ علت کے لئے یہ ضروری ہے کہ علم یقینی یا وجوب عمل کا فائدہ دے تاکہ دلیل شرعی (علت) کا عبث ہونا لازم نہ آئے اور علت قاصرہ مستنبطہ (غیر متعدیہ) کے ذریعہ علت بیان کرنا نہ تو علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے اسلئے کہ تعلیل بالاتفاق دلیل ظنی ہوتی ہے اور دلیل ظنی علم یقینی کا فائدہ نہیں دے سکتی اور نہ منصوص علیہ (اصل) میں عمل کو واجب کرتی ہے اسلئے کہ اصل میں وجوب عمل نص سے ثابت ہے اور نص دلیل قطعی ہونیکی وجہ سے تعلیل (قیاس) سے قوی ہوتی ہے لہٰذا قوی کو چھوڑ کر ضعیف کی طرف حکم کی نسبت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ حکم نص سے منقطع کرکے تعلیل سے متعلق کرنا صحیح نہیں ہوگا، اب تعلیل کے لئے سوائے تعدیہ

کے اور کوئی فائدہ باقی نہیں رہا، اسلئے کہ تعلیل کے تین فائدے ممکن تھے ۱ علم یقینی ۲ وجوب عمل ۳ تعدیہ، پہلے دو کی نفی ماقبل میں ہو چکی ہے اگر تیسرا فائدہ بھی نہ ہو تو تعلیل عبث اور بے فائدہ ہو جائے گی لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ علت کے لئے متعدیہ ہونا ضروری ہے البتہ علت قاصرہ منصوصہ علت قاصرہ مستنبطہ کے مانند نہیں ہے اسلئے کہ یہ مفید علم ہوتی ہے اسلئے کہ جب شارع نے اس پر نص کر دی تو اس بات کا علم ہو گیا کہ یہی حکم میں علتِ مؤثرہ ہے اور یہ عظیم فائدہ ہے۔

فان قیل، شوافع کی جانب سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ تعلیل کا فائدہ صرف تین یعنے علم یقینی، ایجاب عمل اور تعدیہ ہی میں منحصر ہے بلکہ یہ بات جائز ہے کہ ان کے علاوہ بھی کوئی فائدہ ہو مثلاً یہ کہ تعلیل سے یہ بتانا مقصود ہو کہ یہ حکم نص کے ساتھ خاص ہے تاکہ مجتہد حکم کو فرع کی جانب متعدی کرنے کیلئے کسی تعلیل کے چکر میں پڑ کر اپنے قیمتی وقت کو ضائع نہ کرے، چونکہ جب مجتہد کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ حکم اسی نص کے ساتھ خاص ہے تو وہ بلا وجہ حکم کو متعدی کرنے کے لئے علت متعدیہ کو تلاش نہیں کرے گا اور یہ فائدہ علتِ قاصرہ سے حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا علت متعدیہ کی ضرورت نہیں ہے۔

احناف کی جانب سے جواب: احناف کی جانب سے اس کے دو جواب مصنف رحنے دیئے ہیں اول جواب تسلیمی ہے اور دوسرا جواب غیر تسلیمی ہے،

اول جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ فوائد کا انحصار تین میں نہیں ہے بلکہ چوتھا فائدہ اختصاص کا بھی ہے یہ چوتھا فائدہ اختصاص کا جو آپ نے بیان فرمایا ہے یہ تو ترکِ تعلیل سے بھی حاصل ہو سکتا ہے اسکے لئے علت تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ یہ اختصاص تو تعلیل سے قبل ہی صیغۂ نص سے ثابت تھا، چونکہ نص اپنے صیغہ ہی سے منصوص علیہ میں حکم کی تخصیص پر دلالت کرتی ہے اور عموم تو تعلیل سے ثابت ہوتا ہے جب تعلیل ترک کر دی جائے گی تو اس سے حاصل ہونے والا عموم بھی متروک ہو جائے گا تو خصوص علیٰ حالہ باقی رہے گا۔

غیر تسلیمی جواب: یعنے ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ مذکورہ تین فائدوں کے علاوہ چوتھا فائدہ بھی ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ علت قاصرہ (غیر متعدیہ) کے ذریعہ علت بیان کرنا یہ علت متعدیہ کے منافی نہیں ہے اسلئے کہ جس طرح یہ بات جائز ہے کہ اصل میں دو وصف متعدی جمع ہو جائیں ایک زیادہ متعدی ہو اور دوسرا کم، جیسا کہ اشیاء ستہ مذکورہ فی الحدیث، الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر الخ میں قدر و جنس کی علت زیادہ متعدی ہے اسلئے کہ یہ غیر مطعومات کو بھی شامل ہے اور طعم یہ بھی علتِ متعدیہ ہے مگر یہ جنس و قدر سے کم متعدی ہے اس لئے اسمیں غیر مطعوم شامل نہیں ہے، جب یہ بات معلوم ہو گئی تو یہ بات بھی جائز ہے کہ اصل میں دو علت ہوں ایک متعدی ہو اور دوسری غیر متعدی ہو، چنانچہ جب مجتہد نے وصف غیر متعدی کو علت قرار دیدیا تو اس سے اختصاص

حاصل نہیں ہوگا اسلئے کہ اسمیں علت متعدیہ بھی موجود ہے لہذا مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ علت متعدیہ کے ذریعہ علت بیان کرے جب کلام میں یہ احتمال پیدا ہو گیا تو اختصاص باطل ہو گیا۔

وَاَمَّا دَفْعُهٗ، فَنَقُوْلُ الْعِلَلُ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ ضُرُوْبٌ مِنَ الدَّفْعِ اَمَّا وُجُوْهُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَاَرْبَعَةٌ اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ ثُمَّ الْمُمَانَعَةُ ثُمَّ بَيَانُ فَسَادِ الْوَضْعِ ثُمَّ الْمُنَاقَضَةُ اَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَالْتِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ بِتَعْلِيْلِهٖ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَاَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ فَيُقَالُ لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ وَاِنَّمَا نُجَوِّزُهٗ بِاِطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ تَعَيُّنٌ،

ترجمہ: اب رہا دفع القیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند اعتراضات ہیں، بہرحال علل طردیہ کے دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱ القول بموجب العلۃ ۲ ممانعت ۳ پھر فساد وضع ۴ پھر مناقضہ،

بہرحال القول بموجب العلۃ تو وہ اس حکم کا التزام (تسلیم کرنا) ہے کہ معلل اپنی تعلیل سے جس کا التزام دے رہا ہے اور وہ (القول بموجب العلۃ) شوافع کے قول کے مانند ہے رمضان کے روزے میں کہ یہ روزہ فرض روزہ ہے پس یہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شوافع سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک بھی تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا اور ہم اسکو مطلق نیت سے اسوجہ سے جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ اطلاق (شارع کیجانب سے) تعیین ہے۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ نے اس عبارت میں دفع القیاس کو بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ، امام شافعی ؒ علت طردیہ سے استدلال کرتے ہیں اور مؤثرہ پر اعتراض کرتے ہیں اور احناف علت مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں اور طردیہ کو دفع کرتے ہیں، طردیہ کی تعریف یہ ہے کہ حکم اس کے وجود اور عدم کے ساتھ دائر ہو، اگر علت موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو اور اگر علت معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو مثلاً اگر سورج موجود ہے تو دن موجود ہے سورج موجود نہیں ہے تو دن بھی موجود نہیں ہے اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت طردیہ کے لئے کافی ہے یعنے اگر علت موجود ہو تو حکم موجود ہو مگر علت موجود نہ ہو تو حکم معدوم ہونا ضروری نہیں، مثلاً اگر سورج موجود ہو تو روشنی موجود ہوگی اور اگر سورج معدوم ہو تو روشنی کا معدوم ہونا ضروری نہیں بلکہ لیمپ، بجلی، قندیل وغیرہ سے روشنی ہو سکتی ہے۔

علت مؤثرہ کی تعریف یہ ہے کہ نص یا اجماع کی وجہ سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوا ہو جیسے سور

سواکن البیوت کی نجاست کا ساقط ہونا سور ہرہ پر قیاس کرتے ہوئے یعنے طواف کو سور سواکن البیوت کی نجاسۃ کو ساقط ہونے کی علت قرار دینا چونکہ طواف کا علت مؤثرہ ہونا سور ہرہ میں نص سے ثابت ہو چکا ہے۔

تاثیر کی اقسام اربعہ کا مفصل ذکر ملائمۃ اور عدالت کی بحث میں گذر چکا ہے ملاحظہ کر لیا جائے، علت کی دونوں قسموں پر کچھ اعتراضات ہیں، امام شافعی رح کی جانب سے علت مؤثرہ پر حملہ ہوتا ہے احناف اس کا دفاع کرتے ہیں اور احناف علت طردیہ پر حملہ کرتے ہیں تو شوافع اسکا دفاع کرتے ہیں، علت طردیہ پر حملہ کرنے کے لئے ہمارے پاس چار شیر ببر ہیں جو کہ حملہ کر کے شوافع کو اس بات پر مجبور کرتے ہیں کہ علت مؤثرہ کے قائل ہو جائیں۔

وہ چار شیر ببر یہ ہیں ۱، القول بموجب العلۃ ۲، ممانعۃ ۳، فساد وضع ۴، مناقضہ،

اما القول بموجب العلۃ، مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ چاروں کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں، القول بموجب العلۃ یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا داؤ مارنا کہ علت وہی رہے اور حکم مختلف ہو جائے یعنے مخالف کی علت تسلیم مگر حکم تسلیم نہیں، یہ طریقہ چونکہ آسان ہے اسی وجہ سے اس کو مقدم کیا ہے اور القول بموجب العلۃ کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی رح صوم رمضان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور جو چیز فرض ہوتی ہے وہ تعیین نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوتی جیسے نماز، حج، زکوۃ، قضاء کفارہ وغیرہ، لہذا روزہ بھی تعیین نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا، شوافع نے اس حکم کو علت طردیہ سے ثابت کیا ہے کہ جہاں بھی فرضیت ہوگی تعیین نیت ضروری ہوگی جب بھی سورج ہوگا روشنی ضرور ہوگی، احناف اس کا جواب القول بموجب العلۃ سے دیتے ہیں کہ ہمیں آپ کی یہ علت تسلیم ہے کہ فرضیت کے لئے تعیین نیت ضروری ہے مگر پھر بھی بندے کی جانب سے تعیین نیت ضروری نہیں ہے اسلئے کہ تعیین کی دو قسمیں ہیں ایک بندوں کی جانب سے اور دوسری شارع کی جانب سے، دونوں قسموں میں سے جو قسم بھی پائی جائے کافی ہوتی ہے فیما نحن فیہ میں شارع کی جانب سے تعیین موجود ہے لہذا بندے کی تعیین کی ضرورت نہیں ہے شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے اذا انسلخ الشعبان فلا صوم الا عن رمضان، جب ماہ شعبان ختم ہو جائے تو اب سوائے رمضان کے روزے کے دوسرا روزہ نہیں ہے، جب شارع کی جانب سے تعیین موجود ہے تو بندہ کیجانب سے تعیین کی ضرورت نہیں بلکہ مطلق صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

وَاَمَّا الْمُمَانَعَۃُ فَهِیَ اَرْبَعَۃُ اَقْسَامٍ مُمَانَعَۃٌ فِیْ نَفْسِ الْوَصْفِ وَصَلَاحِہٖ لِلْحُکْمِ وَفِیْ نَفْسِ الْحُکْمِ وَفِیْ نِسْبَتِہٖ اِلَی الْوَصْفِ،

ترجمہ: اور بہرحال ممانعت اس کی چار قسمیں ہیں ۱، نفس وصف کا انکار ۲، وصف کی حکم کیلئے صلاحیت

سے انکار ۳ نفس حکم کا انکار ۴ وصف کیطرف حکم کی نسبت سے انکار ،

تشریح: اور لیکن ممانعت اس کو کہتے ہیں کہ معترض مستدل کی دلیل کے تمام مقدمات یا تعیین کے ساتھ بعض مقدمات کا انکار کر دے جس کیوجہ سے مستدل علت مؤثرہ کا قائل ہونے پر مجبور ہو جائے اسلئے کہ اب مستدل کے پاس کوئی دلیل باقی نہیں رہی اور معترض بغیر دلیل دعوی تسلیم کرنے کو تیار نہیں لہذا مجبوراً علت مؤثرہ کا قائل ہونا پڑے گا۔

ممانعۃ فی نفس الوصف ، اسکا مطلب یہ ہے کہ مستدل نے حکم کی جو علت (وصف) بیان کی ہے اسکا انکار کر دے اور یہ کہہ دے کہ حکم کی جو علت آپنے بیان کی ہے علت وہ نہیں ہے بلکہ دوسری ہے مثلاً امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ کفارۂ صوم صرف جماع کے ذریعہ روزہ کو فاسد کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے کھانے پینے کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا، احناف کہتے ہیں کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپنے بیان کیا ہے ورنہ بھول کر جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ نسیاناً جماع کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ کفارہ کی علت جماع نہیں ہے بلکہ عمداً بلاعذر روزہ توڑنا ہے اور وہ اکل، شرب، جماع ہر صورت میں ہے،

ممانعۃ صلاح الوصف للحکم ، اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے یہ کہے کہ آپ نے حکم کی جو علت بیان کی ہے وہ موجود تو ہے مگر اسمیں اس حکم کی علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رح نے باکرہ پر ولایت اجبار کا دارومدار بکارت پر رکھا ہے اسلئے کہ باکرہ ناتجربہ کی بنا پر نکاح کے معاملات سے ناواقف ہوتی ہے اسلئے باکرہ پر ولایت اجبار ثابت ہوگی، معترض کہتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ وصفِ بکارت اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اسلئے کہ اس وصف کی تاثیر دوسری جگہ ظاہر نہیں ہوئی بلکہ اثبات ولایت کے لئے وصف صغر صلاحیت رکھتا ہے خواہ ثیبہ ہو یا باکرہ، اسلئے کہ صغر کی تاثیر دوسری جگہ ظاہر ہو چکی ہے مثلاً صغیر کے مال میں ولایت بالاتفاق حاصل ہے لہذا صغیر کے نفس میں بھی ولایت حاصل ہوگی اسلئے کہ نفس مال کے اعتبار سے اہم ہے۔

الممانعۃ فی نفس الحکم ، اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے یہ کہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ وصف موجود ہے اور اسمیں اثبات حکم کی صلاحیت بھی ہے مگر جو حکم آپنے ثابت کیا ہے وہ نہیں ہے بلکہ دوسرا ہے مثلاً امام شافعی فرماتے ہیں کہ مسح راس میں تثلیث سنت ہے اسلئے کہ مسح راس رکن ہے جسطرح غسل ید والوجہ والرجل ارکان ہیں اور ان کے غسل میں تثلیث سنت ہے لہذا مسح میں بھی تثلیث سنت ہوگی، امام شافعی رح نے اعضاء غسل کے تین بار دھونے کو تثلیث فی المسح کی علت قرار دیا ہے۔

معترض نے مسح راس کی تثلیث کا انکار کر دیا اور کہا کہ مسح ایک ہی بار ہوگا اسلئے کہ اعضاء وضو میں تین بار دھونا مسنون نہیں ہے بلکہ محل فرض میں اداء فرض کے بعد اور زیادتی کر کے فرض کو کامل اور مکمل کرنا ہے چونکہ وضو میں پورے چہرے کا دھونا فرض ہے لہذا تکمیل تین مرتبہ دھونے سے ہوگی اور مسح میں چونکہ فرض پورے

سر کا مسح نہیں ہے لہٰذا مسح میں تکمیل ایک ہی مرتبہ مسح کرنے سے ہو جائے گی، مطلب یہ ہے کہ جن اعضاء کے اندر استیعاب فرض ہے وہاں تکمیل تثلیث سے ہوگی اور جہاں استیعاب فرض نہیں ہے وہاں تکمیل ایک ہی بار میں ہو جائیگی۔
الممانعۃ فی نسبۃ الحکم الی الوصف، یہ ممانعت کی چوتھی قسم ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل سے یہ کہدے کہ حکم کے اثبات کی نسبت جس وصف کی طرف آپنے کی ہے وہ ہمیں مسلّم نہیں ہے بلکہ یہ حکم دوسرے وصف سے ثابت ہے مثلاً مسئلہ مذکورہ میں یہ کہا جائے کہ تثلیث کی علت رکنیت نہیں ہے جیسا کہ آپ کہتے ہیں اس لئے کہ اگر رکنیت تثلیث کی علت ہوتی تو رکوع، سجدہ اور قیام میں بھی تثلیث ہوتی چونکہ یہ بھی رکن ہیں حالانکہ انمیں تثلیث نہیں ہے اسی طرح یہ بات بھی ضروری ہوتی کہ جسمیں تثلیث ہو وہ رکن ہو، مضمضہ اور استنشاق میں تثلیت ہے حالانکہ یہ رکن نہیں ہیں۔

وَاَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَمِثْلُ تَعْلِيْلِهِمْ لِاِيْجَابِ الْفُرْقَةِ بِاِسْلَامِ اَحَدِ الزَّوْجَيْنِ وَلِاِبْقَاءِ النِّكَاحِ مَعَ اِرْتِدَادِ اَحَدِهِمَا فَاِنَّهٗ فَاسِدٌ فِى الْوَضْعِ لِاَنَّ الْاِسْلَامَ لَا يَصْلَحُ قَاطِعًا لِلْحُقُوْقِ وَالرِّدَّةُ لَا تَصْلَحُ عَفْوًا،

ترجمہ: اور بہرحال فساد وضع جیسا کہ شوافع کا احد الزوجین کے اسلام کو ایجاب فرقت کی علت قرار دینا اور ان دونوں میں سے ایک کے ارتداد کو بقائے نکاح کی علت قرار دینا، اس لئے کہ تعلیل (اصل) وضع کے اعتبار سے فاسد ہے اسلئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردّت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتا۔
تشریح: فساد وضع کے معنے ہیں اصل اور بنیاد ہی میں فساد کا واقع ہو جانا، اس کی تعریف یہ ہے ۔ فساد الوضع ان یترتب علی العلۃ نقیض ما تقتضیہ فساد وضع یہ ہے کہ علت پر اس کے مقتضی کے خلاف حکم مرتب ہو مثلاً امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مسح وضو میں رکن ہے لہٰذا دیگر ارکان کے مانند مسح میں بھی تثلیث مسنون ہوگی، امام شافعی رح نے وضو کے اعضاء کے تین بار دھونے کو تین بار مسح کرنے کی علت قرار دیا ہے حالانکہ تین بار دھونے کا مقتضیٰ تغلیظ ہے اور مسح کا مقتضیٰ تخفیف ہے تو امام شافعی رح نے علت کے مقتضیٰ کے خلاف حکم مرتب کر دیا یہی فساد وضع ہے۔
دوسری مثال جو مصنف رح نے ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ امام شافعی رح نے فرقت کی علت اسلام کو قرار دیا ہے جو کہ قطع رحمی ہے حالانکہ اسلام تو صلہ رحمی کے لئے آیا ہے نہ کہ قطع رحمی کے لئے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر زوجین کافر ہوں اور انہیں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے تو اب سوال یہ ہے کہ زوجین کے درمیان فرقت کب واقع

ہوگی، امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو فوراً فرقت واقع ہو جائے گی، قضاء قاضی یا عدت کے گذرنے کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں جیساکہ ارتداد کی صورت میں ہوتاہے اور اگر مدخول بہا ہے تو عدت (تین حیض) گذرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی، فریق ثانی پر اسلام پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں (یعنے عورت مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا) فریق ثانی پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر قبول کرلے تو نکاح باقی رکھا جائے گا اور اگر انکار کردے تو فرقت واقع ہو جائے گی، فرقت کی نسبت اسلام سے انکار کی جانب ہوگی نہ کہ اسلام کی جانب اور یہ امر معقول ہے، امام شافعی رح نے فرقت کا سبب اسلام کو قرار دیا ہے یعنی احدالزوجین کے اسلام لانے کی وجہ سے فرقت واقع ہوئی یہی فساد وضع ہے اور امر غیر معقول ہے اسلئے کہ اسلام تو محافظ حقوق ہے نہ کہ قاطع حقوق،

ولابقاء النکاح الخ: اس کا عطف ایجاب الفرقت پر ہے یہ فساد وضع کی مصنف کی بیان کردہ دوسری مثال ہے، اگر زوجین میں سے کوئی (نعوذ باللہ) مرتد ہو جائے تو امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ تین حیض گذرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی اور احناف کے نزدیک فرقت کے لئے عدت گذرنے کے انتظار کی ضرورت نہیں بلکہ فوراً فرقت واقع ہوگی مصنف علیہ الرحمہ نے مع ارتداد احدہما میں بجائے با کے مع کا لفظ اختیار کیا ہے یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ امام شافعی رح بھی بقاء نکاح کی علت ارتداد کو نہیں مانتے اگر ایسا ہوتا تو مع کی بجائے باسببیۃ استعمال کرتے بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ ارتداد انقضاء عدت سے پہلے نکاح کو مدخول بہا میں ختم نہیں کرتا، اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ نکاح ارتداد کے ساتھ باقی رہے حالانکہ ردت منافی عصمت ہے لہٰذا منافی نکاح بھی ہے، اسلئے کہ نکاح کا مدار عصمت پر ہے گویا کہ ارتداد کو قابل عفو جرم سمجھا حالانکہ ارتداد قابل عفو جرم نہیں ہے علت کے فساد وضع کی مثال ایسی ہے جیساکہ ادار شہادت میں فساد پایا جائے یعنے اگر شاہد دعوے کے خلاف شہادت دے تو اس کے بعد شاہد کے عادل ہونے یا نہ ہونے کی تفتیش کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعوے خود بخود ساقط ہو جائیگا مثلاً زید نے دعوی کیا کہ میرے فلاں کے ذمہ دو ہزار ہیں اور گواہ میں عمر کو پیش کیا عمر نے تین ہزار کی شہادت دی تو یہ دعوے خارج ہو جائے گا اور یہ بنیادی غلطی سمجھی جائے گی۔

وَاَمَّا الْمُنَاقَضَۃُ فَمِثْلُ قَوْلِہِمْ فِی الْوُضُوْءِ وَالتَّیَمُّمِ اَنَّہُمَا طَہَارَتَانِ فَکَیْفَ اِفْتَرَقَا فِی النِّیَّۃِ قُلْنَا ھٰذَا یَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ عَنِ النَّجَاسَۃِ فَیَضْطَرُّ اِلٰی بَیَانِ وَجْہِ الْمَسْاَلَۃِ وَھُوَ اَنَّ الْوُضُوْءَ تَطْہِیْرٌ حُکْمِیٌّ لِاَنَّہٗ لَا یُعْقَلُ فِی الْمَحَلِّ نَجَاسَۃٌ فَکَانَ کَالتَّیَمُّمِ فِیْ شَرْطِ النِّیَّۃِ لِیَتَحَقَّقَ التَّعَبُّدُ فَھٰذِہِ الْوُجُوْہُ تُلْجِیُٔ اَصْحَابَ الطَّرْدِ اِلَی الْقَوْلِ بِالتَّاْثِیْرِ

ترجمہ: اور بہر حال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول وضو اور تیمم میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے تو ہم کہینگے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاست حقیقیہ کو دھونے سے ٹوٹ جاتی ہے تو معلل (مستدل) مجبور ہوگا، مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی جانب، اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو تطہیر حکمی ہے اسلئے کہ محل غسل میں کوئی نجاست نظر نہیں آتی تو وضو نیت کے شرط ہونے میں تیمم کے مانند ہوگیا تاکہ تعبُّد متحقق ہو جائے تو یہ وجوہ صاحب طرد (شوافع) کو علت مؤثرہ کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی۔

تشریح: مناقضہ تخلف الحکم عن العلۃ کو کہتے ہیں یعنے معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم موجود نہ ہو مثلاً امام شافعی رح وضو اور تیمم کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ دونوں طہارت ہیں اور تیمم میں نیت ضروری ہے تو وضو میں نیت کیوں ضروری نہیں ہے؟ حالانکہ دونوں وصف طہارت میں مشترک ہیں مطلب یہ ہے کہ جب دونوں طہارتیں ہیں تو جسطرح تیمم میں بالاتفاق نیت ضروری ہے وضو میں بھی نیت ضروری ہوگی مگر امام شافعی رح کا یہ دعوے کہ جہاں طہارت ہوتی ہے وہاں نیت بھی ضروری ہوتی ہے غسل ثوب اور غسل بدن سے ٹوٹ جاتا ہے اسلئے کہ یہ دونوں بھی طہارت ہیں مگر بالاتفاق نیت ضروری نہیں ہے یعنے علت موجود ہے مگر اس کا حکم وجوب نیت موجود نہیں ہے اسی کا نام مناقضہ اور تخلف الحکم عن العلۃ ہے۔

اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وضو اور غسل ثوب میں وجہ فرق بیان کریں اور علت کی تاثیر کو نمایاں کریں مثلاً وہ یہ وجہ فرق بیان کرسکتے ہیں کہ غسل ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کرکے طہارت حاصل ہوتی ہے اور یہ تقاضہ عقل کے عین مطابق ہے اور امر معقول میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا غسل ثوب میں نیت کی ضرورت نہیں ہے بخلاف وضو کے کہ محلِ غسل (اعضاء وضو) میں بظاہر کوئی نجاست نظر نہیں آتی لہذا بذریعہ وضو نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اسطرح طہارت حاصل ہونا امر معقول نہیں ہے بلکہ امر تعبدی ہے اور عبادت نیت کے بغیر حاصل نہیں ہوتی جیساکہ نماز روزہ، اسلئے نیت کی ضرورت ہوگی جیسے تیمم کے طہارت تعبدی ہونے کی وجہ سے نیت کی ضرورت ہوتی ہے لہذا تخلف الحکم عن العلۃ نہیں ہوا اسلئے کہ نیت کی علت طہارت حکمیہ ہے جو کہ وضو اور تیمم دونوں میں موجود ہے۔ نہ کہ مطلق طہارت،

مذکورہ توجیہ کا جواب: احناف کی طرف سے اس توجیہ کا یہ جواب ہے کہ خروج نجاست سے طہارت بدن کا زائل ہونا یہ امر معقول ہے جسطرح خروج منی سے پورا بدن نجس ہو جاتا ہے اسی طرح بول و براز اور دیگر نجاستوں کے خروج سے بھی پورا بدن نجس ہو جاتا ہے، بدن سے ہر قسم کی نجاست خارج ہونے کی وجہ سے پورے بدن کا دھونا (غسل کرنا) ضروری ہے مگر چونکہ خروج منی قلیل الوقوع ہے لہذا اسمیں تو حکم علی حالہ باقی رہا اور بول و براز کا خروج چونکہ کثیر الوقوع ہے لہذا ان کی وجہ سے غسل کو واجب قرار دینے میں بڑا

حرج ہے چنانچہ دفع حرج کے پیش نظر ضرورۃً اعضاء اربعہ کی طہارت پر اکتفا کر لیا گیا ہے جو کہ اطراف و جوانب بدن ہیں اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل اور کثیر الاستعمال ہیں اگرچہ جمیع بدن کو پاک کرنے کے لئے اعضاء اربعہ پر اکتفا کرنا خلاف عقل ہے لیکن خروج نجاست کے سبب پورے بدن کا نجس ہو جانا اور پانی کے استعمال سے نجاست کا زائل ہونا موافق عقل ہے لہٰذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اپنی خلقت کے اعتبار سے طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے طہارت حاصل کرنے کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے بخلاف پانی کے کہ اس کی تخلیق ہی طہارت کے لئے ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وانزلنا من السماء ماءً طہورًا،، اور طہور اس کو کہتے ہیں جو خود بھی پاک ہو اور دوسرے کو بھی پاک کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

نتیجہ، نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعیؒ نے وضو میں نیت کی فرضیت کے لئے علت طردیہ سے استدلال کیا تھا اس پر احناف کی طرف سے مناقضہ کے ذریعہ نقض وارد کیا گیا، امام شافعیؒ کی طرف سے اس نقض کی توجیہ کر دی گئی مگر احناف نے اس توجیہ پر بھی نقض وارد کر دیا اب اس کے بعد شوافع کے پاس علت طردیہ کے ذریعہ استدلال کرنے کا امکان نہیں رہا لہٰذا مجبورًا علت مؤثرہ کا قائل ہونا پڑا ورنہ دعوے بلا دلیل رہ جائے گا۔

واللہ اعلم بالصواب

محمد جمال بلند شہری ثم میرٹھی،
خادم التدریس دار العلوم دیوبند

۷ رمضان المبارک ۱۴۱۳ھ سہ شنبہ ۱ بجے صبح

وَاَمَّا الْعِلَلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيْهَا بَعْدَ الْمُمَانَعَةِ اِلَّا الْمُعَارَضَةُ لِاَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ اَثَرُهَا بِالْكِتَابِ اَوِ السُّنَّةِ اَوِ الْاِجْمَاعِ لٰكِنَّهُ اِذَا تُصُوِّرَ مُنَاقَضَةٌ يَجِبُ دَفْعُهُ مِنْ وُجُوْهٍ اَرْبَعَةٍ كَمَا تَقُوْلُ فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ اَنَّهُ نَجَسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْاِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثًا كَالْبَوْلِ،

ترجمہ: اور بہرحال علل مؤثرہ پس ان میں معترض کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کا حق ہے اسلئے کہ علل مؤثرہ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتیں اسلئے کہ علل مؤثرہ کی تاثیر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہوچکی ہوتی ہے لیکن اگر مناقضہ (صورۃً) کی صورت پیش آجائے تو اس نقض کو چار طریقوں سے دفع کرنا واجب ہے جیساکہ تم خارج من غیر السبیلین کے بارے میں کہتے ہو کہ (خارج مذکور) بدن انسانی سے خارج ہونیوالی نجاست ہے لہٰذا وہ خارج، پیشاب کے مانند نجس ہوگا۔

تشریح: احناف علل مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چاروں وجوہ میں سے علل مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضۂ حقیقیہ کے ذریعہ اعتراض کرنے کا کوئی امکان نہیں ہے اسلئے کہ مناقضہ کا مطلب ہے تخلف الحکم عن العلۃ، اور جس علت کو شارع نے مؤثر مان لیا ہو اسمیں تخلف نہیں ہوسکتا، اور فساد وضع کا مطلب ہے وصف کے اندر علت بننے کی صلاحیت نہ ہونا حالانکہ اگر اس وصف میں علت بننے کی صلاحیت نہ ہوتی تو شارع اس کو علت کیوں بناتا، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ علت مؤثرہ پر مذکورہ دونوں طریقوں سے اعتراض نہیں ہوسکتا، مطلب یہ ہے کہ جسطرح کتاب وسنت واجماع میں مناقضہ اور فساد وضع کا امکان نہیں ہے اسی طرح انمیں سے ہر ایک سے ثابت ہونے والی علت میں بھی مناقضہ اور فساد وضع کا امکان نہیں ہے

تاثیر بالکتاب کی مثال یہ ہے کہ نجاست اگر بدن کے کسی حصہ سے بھی خارج ہو تو وہ ناقض وضو ہوگی اسلئے کہ نقض وضو میں خروج نجاست کی تاثیر سبیلین میں اللہ تعالیٰ کے قول "او جاء احد منکم من الغائط" میں ظاہر ہوچکی ہے۔

"تاثیر بالسنۃ کی مثال یہ ہے، طواف ہونا گھر میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے کے نجس نہ ہونے کی علت ہے اسلئے کہ طواف کا علت ہونا سورِ ہرہ کے بارے میں علیہ السلام کے قول "من الطوافین علیکم و الطوافات" سے ثابت ہے۔

اور تاثیر بالاجماع کی مثال یہ ہے کہ تیسری مرتبہ چوری کرنے کی وجہ سے سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اسلئے کہ اس سے جنس منفعت ید کا بالکلیہ ختم کردینا لازم آتا ہے اسلئے کہ ایک ہاتھ پہلی مرتبہ چوری میں کٹ چکا ہے اور دوسری مرتبہ چوری میں ایک پیر کٹ چکا ہے تیسری مرتبہ چوری کی وجہ سے اگر دوسرا ہاتھ بھی کاٹ دیا

جائے تو ہاتھوں کی جو منفعت ہے وہ بالکلیہ فوت ہوجائے گی اور عدم قطع ید میں جنس منفعت کے فوت ہونیکی تاثیر اجماع سے ثابت ہوچکی ہے مثلاً حد سرقہ کی مشروعیت بالاجماع سرقہ سے لوگوں کو باز رکھنے کیلئے ہے نہ کہ جنس منفعت ید کو تلف کرنے کے لئے۔

لکنہ اذا تصور المناقضۃ، علل مؤثرہ میں اگرچہ مناقضہ حقیقیہ معنویہ کا امکان نہیں ہے مگر مناقضہ صوریہ کا احتمال ہے لہٰذا اگر مناقضہ صوریہ کے ذریعہ علل مؤثرہ پر اعتراض کیا گیا تو اس کا چار طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے اور وہ چار طریقے یہ ہیں (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنے الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض،

فَيُورَدُ عَلَيْهِ مَا إِذَا الْمُسِيلُ فَنَدْفَعُهُ أَوَّلًا بِالْوَصْفِ وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِأَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدٍ رُطُوبَةٌ وَفِي كُلِّ عِرْقٍ دَمًا فَإِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لَا خَارِجًا،

ترجمہ، پس اس تعلیل پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ نجاست جب محل خروج سے تجاوز نہ کرے (تو وضو کیوں نہیں ٹوٹتا) تو ہم اسکا جواب اولاً وصف کے ذریعہ دیں گے کہ وہ غیر سائل (غیر متجاوز) نجاست خارج ہی نہیں ہے اسلئے کہ تمام جلد کے نیچے رطوبت موجود ہے اور تمام رگوں میں خون ہے لہٰذا جب جلد زائل ہوجائے گی تو وہ رطوبت وغیرہ ظاہر ہوگی نہ کہ خارج۔

تشریح: مذکورہ عبارت سے مصنف رح امام شافعی رح کی جانب سے کئے جانے والے اعتراض کو بیان فرمارہے ہیں، امام شافعی رح نے مناقضہ کے ذریعہ اعتراض کیا ہے اور احناف نے اس کا جواب مذکورہ چار طریقوں میں سے دو یعنے بالوصف اور بالمعنے الثابت بالوصف کے ذریعہ دیا ہے۔

وصف کے ذریعہ دفع کی مثال، خارج من غیر سبیلین نجاست کے بارے میں احناف کا قول ہے کہ وہ بدن انسانی سے نکلنے والی نجاست ہے لہٰذا پیشاب کے مانند ناقض طہارت ہوگی، زیر بحث مسئلہ میں خروج نجاست نقض طہارت کی علت ہے اور خروج نجاست کی تاثیر سبیلین سے خارج ہونے والی نجاست میں اللہ تعالیٰ کے قول، او جاء احد منکم من الغائط میں ظاہر ہوچکی ہے، سبیلین چونکہ بدن کا حصہ ہیں لہٰذا سبیلین سے خارج ہونے والی نجاست بدن ہی سے خارج ہونے والی نجاست ہے۔

شوافع کا اعتراض، ہماری اس تعلیل پر کہ خروج نجاست من البدن ناقض طہارت ہوتی ہے امام شافعی رح کیطرف سے بطور مناقضہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر نجاست بدن سے خارج ہو اور بہے نہیں تو وہ احناف کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہوتی، اعتراض کا مقصد یہ ہے کہ خروج نجاست جو کہ نقض وضو کی علت ہے موجود ہے مگر اسکا حکم یعنے نقض طہارۃ موجود نہیں ہے اسی کا نام مناقضہ اور تخلف الحکم عن العلۃ ہے۔

جواب : مذکورہ اعتراض کا احناف کی طرف سے دو طریقوں سے جواب دیا جاسکتا ہے اول وصف کا انکار کر کے یعنی یہ کہا جائے کہ اگر نجاست اپنی جگہ سے بہے نہیں تو وہ خروج نہیں ہے بلکہ ظہور ہے لہٰذا عدم نقض طہارت عدم علت کی وجہ سے ہے ایسا نہیں ہے کہ علت نقض طہارت موجود ہو اور نقض طہارت نہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے اگر نجاست بہے نہیں تو وہ ظہور ہوتا ہے نہ کہ خروج، اسلئے کہ جلد کے نیچے رطوبت اور رگوں میں ہمہ وقت دم موجود رہتا ہے چنانچہ جب جلد زائل ہو جاتی ہے تو رطوبت ظاہر ہو جاتی ہے خارج نہیں ہوتی۔

اس کو حسی مثال سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے مثلاً کوئی شخص گھر کے اندر موجود ہو اور گھر کی چھت اٹھا دی جائے تو کہا جائے گا کہ فلاں شخص ظاہر ہو گیا یہ نہیں کہا جائے گا کہ فلاں شخص نکل گیا اسلئے کہ نکلنے کے لئے انتقال مکانی ضروری ہے اور نہ بہنے کی صورت میں انتقال متحقق نہیں ہوا۔

سوال : اگر دبر پر پاخانہ یا ذکر پر پیشاب ظاہر ہو جائے اور بہے نہیں تو اس صورت میں بقول احناف وضو نہیں ٹوٹنا چاہیئے اسلئے کہ سیلان متحقق نہیں ہے حالانکہ آپکے یہاں دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

جواب : دبر اور ذکر کے کناروں پر نجاست کا ظہور در اصل خروج اور سیلان ہی ہے اسلئے کہ مذکورہ دونوں مقام محل نجاست نہیں ہیں بلکہ پیشاب کا محل مثانہ اور پائخانہ کا محل امعاء (آنتیں) ہیں جب نجاست کا ظہور ہوگا تو وہ در اصل خروج اور سیلان ہی ہوگا اسلئے کہ امعاء اور مثانہ سے نجاست منتقل ہو کر آئی ہے اور انتقال ہی کا نام خروج ہے۔

ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً وَهُوَ وُجُوْبُ غَسْلِ ذٰلِكَ الْمَوْضَعِ لِلتَّطْهِيْرِ فِيْهِ صَارَ الْوَصْفُ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ اَنَّ وُجُوْبَ التَّطْهِيْرِ فِي الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُوْنُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّيْ وَهُنَاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذٰلِكَ الْمَوْضَعِ فَانْعَدَمَ الْحُكْمُ لِانْعِدَامِ الْعِلَّةِ،

ترجمہ : پھر (ثانیاً) اس اعتراض کو وصف سے بطور دلالت ثابت ہونے والے معنی کے ذریعہ دفع کریں گے اور وہ معنے محل نجاست کو دھونے کا وجوب ہے کیونکہ انہی معنے کی وجہ سے وصف خروج کو ناقض وضو ہونے کی علت قرار دیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ خروج نجاست عن البدن کے سبب سے تطہیر بدن کے وجوب میں تجزی کا وصف محتمل نہیں ہے اور یہاں اس مقام کا دھونا واجب نہیں ہے لہٰذا حکم کا عدم، علت کے عدم کی وجہ سے ہے۔

تشریح : اعتراض مذکور کے دفع کرنے کا دوسرا طریقہ وصف سے بطور دلالت ثابت ہونے والے معنے کا انکار ہے یعنے جن معنی کی وجہ سے وصف ناقض بنتا ہے وہ معنے ہی متحقق نہیں ہیں اور وہ معنی مسئلہ

مذکورہ میں محل نجاست کو تطہیر کے لئے دھونے کا وجوب ہے اسی معنی کیوجہ سے وصف جو کہ زیر بحث مسئلہ میں نجاست کا خروج ہے نقض طہارت کے لئے علت بنا ہے اگر بقول شوافع وصف خروج تسلیم کر بھی لیں تو وہ معنی کہ جنکی وجہ سے وصف خروج ناقض بنتا ہے موجود نہیں ہیں، نجاست کا خروج خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے پورے بدن کی طہارت کو زائل کر دیتا ہے۔ سبیلین سے نجاست کا خروج چونکہ کثرت سے ہوتا ہے لہٰذا جمیع بدن کو دھونے (غسل) میں بڑا حرج ہے اس حرج کو دفع کرنے کیلئے ضرورۃً اعضاء اربعہ پر اکتفا کر لیا گیا ہے، غیر سبیلین سے اگر نجاست خارج ہوئی ہو اور اپنے مقام سے تجاوز نہ کیا ہو تو محل خروج نجس نہیں ہوتا اسی وجہ سے اسکا دھونا ضروری نہیں، اگر نہ بہنے والی نجاست کے خروج سے نقض وضو تسلیم کر لیا جائے تو طہارت میں تجزی لازم آئے گی اسلئے کہ محل خروج کا دھونا تو ضروری نہ ہو اور غیر محل خروج (اعضاء وضو) کا دھونا ضروری ہو اسی کا نام تجزی ہے جو کہ جائز نہیں ہے، وصف طہارت کا متجزی نہ ہونا اس نجاست کے اعتبار سے ہے جو بدن سے خارج ہو اور اگر نجاست باہر سے لگی ہو تو اس میں تجزی جائز ہے مثلاً ہاتھ پر نجاست لگی ہو تو ہاتھ ہی کا دھونا ضروری ہے پورے بدن کا دھونا ضروری نہیں ہے، مصنف نے اپنے قول باعتبار مایکون منہ سے اسی کیطرف اشارہ کیا ہے۔

وَيُوْرَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ نَنْدَفِعُهُ بِالْحُكْمِ بِبَيَانِ اَنَّهُ حَدَثٌ مُوْجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ وَبِالْغَرَضِ فَاِنَّ غَرَضَنَا التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذٰلِكَ حَدَثٌ فَاِذَا لَزِمَ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا،

ترجمہ: اور امام شافعی رح کی جانب سے اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے رستے ہوئے زخم والے سے تو ہم اس کو حکم کے ذریعہ دفع کریں گے، یہ بات بیان کرتے ہوئے کہ یہ (بہنے والی نجاست) ایسا حدث ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت کو واجب کرنے والا ہے اور غرض کے ذریعہ دفع کریں گے اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جب دائم ہو جائے تو معاف ہوگا وقت کے قائم ہونے کی وجہ سے پس ایسے ہی یہاں ہے۔

تشریح: احناف کی جانب سے بالمعنے الثابت بالوصف کے ذریعہ جواب دیا گیا ہے اس پر امام شافعی رح کی جانب سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایسا شخص جسکا زخم مسلسل رستا رہتا ہو جو کچھ اس زخم سے نکلتا ہے وہ نجس ہے اور خارج بھی ہے حالانکہ وہ آپ کے نزدیک وقت کے اندر ناقض نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ علت منقض موجود ہے اور نقض موجود نہیں ہے یہ تخلف الحکم عن العلۃ ہے حالانکہ آپ تخلف کے قائل نہیں ہیں۔

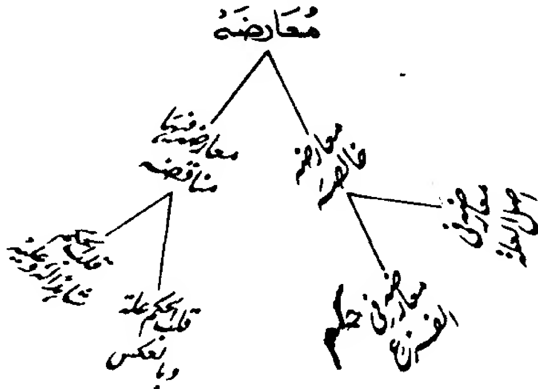
فندفعہ بالحکم، ہم مذکورہ اعتراض کا دو طریقوں سے جواب دیں گے اول وجود حکم سے، اسکا مطلب یہ ہے کہ

اگر علت نقض موجود ہے تو نقض بھی موجود ہے البتہ (نقض) یعنے حکم کو ضرورت کی وجہ سے خروج وقت تک کیلئے مؤخر کر دیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ اسی حدث کی وجہ سے خروج وقت کے بعد وضو ٹوٹ جاتا ہے۔
وبالغرض، اسکا عطف وبالحکم پر ہے یہ دوسرے طریقہ سے جواب ہے اسکو دفع بالغرض کہتے ہیں اسکا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی کو مسلسل قطرات کا مرض ہو تو آپکے نزدیک بھی یہی حکم ہے کہ اسکا وضو ضرورت کی وجہ سے وقت کے اندر نہیں ٹوٹتا تو ہم نے فرع (زخم) کو اصل (یعنی سلسل بول) پر قیاس کر کے فرع کے لئے وہی حکم ثابت کر دیا جو اصل کا ہے اور ہمارا مقصد اصل اور فرع میں مساوات قائم کرنا ہے اور بول حدث ہے لیکن بول جب دائم ہو جاتا ہے تو حدث کا حکم معاف ہو جاتا ہے تاکہ نماز کو قائم کیا جا سکے اسی طرح یہاں (خارج من غیر سبیلین) میں بھی ہوگا لہٰذا ماجوابکم فہو جوابنا،

اَمَّا الْمُعَارَضَۃُ فَہِیَ نَوْعَانِ مُعَارَضَۃٌ فِیْہَا مُنَاقَضَۃٌ وَمُعَارَضَۃٌ خَالِصَۃٌ اَمَّا الْمُعَارَضَۃُ الَّتِیْ فِیْہَا مُنَاقَضَۃٌ فَالْقَلْبُ وَھُوَ نَوْعَانِ اَحَدُھُمَا قَلْبُ الْعِلَّۃِ حُکْمًا وَالْحُکْمُ عِلَّۃً وَھُوَ مَاْخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْاِنَاءِ وَاِنَّمَا یَصِحُّ ھٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ التَّعْلِیْلُ فِیْہِ بِالْحُکْمِ مِثْلُ قَوْلِہِمْ اَلْکُفَّارُ جِنْسٌ یُجْلَدُ بِکْرُھُمْ مِائَۃً فَیُرْجَمُ ثَیِّبُہُمْ کَالْمُسْلِمِیْنَ قُلْنَا الْمُسْلِمُوْنَ اِنَّمَا یُجْلَدُ بِکْرُھُمْ مِائَۃً لِاَنَّہٗ یُرْجَمُ ثَیِّبُہُمْ فَلَمَّا احْتَمَلَ الْاِنْقِلَابَ فَسَدَ الْاَصْلُ وَبَطَلَ الْقِیَاسُ،

ترجمہ: بہرحال معارضہ پس اسکی دو قسمیں ہیں (۱) ایسا معارضہ جسمیں مناقضہ بھی ہو (۲) اور خالص معارضہ بہرحال وہ معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو پس وہ قلب ہے اور قلب کی دو قسمیں ہیں انمیں سے ایک یہ ہے کہ علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دیا جائے اور یہ (قسم) قلب الانار سے ماخوذ ہے اور یہ قسم صرف اسی صورت میں صحیح ہوتی ہے کہ جسمیں کسی حکم کو علت قرار دیا گیا ہو جیسے (شوافع) کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے ثیب کو رجم کیا جائے گا جسطرح کہ مسلمانوں میں ہوتا ہے ہم نے کہا مسلمانوں میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جائیں گے اسلئے کہ ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جبکہ تعلیل انقلاب (تبدیلی) کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہوگئی اور قیاس باطل ہوگیا۔
تشریح:۔ معارضہ کی حقیقت:۔ مخالف کے مدعیٰ کی ضد کو دلیل سے ثابت کرنا اور مخالف کی دلیل سے تعارض نہ کرنا۔
مناقضہ کی حقیقت:۔ مخالف کی دلیل کا تخلف ثابت کر کے باطل قرار دینا بغیر کسی جدید دلیل کے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ معارضہ میں مخالف کی دلیل سے کوئی تعارض نہیں کیا جاتا بلکہ اپنی دلیل سے مخالف کے مدعیٰ

کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے اور مناقضہ میں مخالف کی دلیل سے تعارض کر کے اس کی دلیل ہی کو باطل قرار دیدیا جاتا ہے مگر یہ دلیل کو باطل کرنا تخلف الحکم عن العلۃ کے طور پر ہوتا ہے جس سے یہ خود ہی ثابت ہو جاتا ہے کہ اس دعویٰ کی یہ دلیل نہیں ہے ورنہ تو تخلف نہ ہوتا، معترض مخالف کی دلیل کو اپنی دلیل بنا لیتا ہے۔



معارضہ کی دو قسمیں ہیں ۱؎ معارضہ جسمیں مناقضہ بھی ہو ۲؎ معارضہ خالصہ یعنے جسمیں مناقضہ نہ ہو، معارضہ فیہا المناقضہ میں چونکہ ایک خاصیت معارضہ کی اور ایک خاصیت مناقضہ کی ہوتی ہے اسی وجہ سے اسکا نام معارضہ فیہا المناقضہ رکھا گیا تاکہ دونوں خاصیتوں کی رعایت ہو جائے۔ معارضہ کی دو خاصیتیں یہ ھیں، ۱؎ اثبات ضد مدعیٰ الخصم ۲؎ اظہار علۃ مبتدءۃ (یعنی دلیل لانا) ان دونوں میں سے معارضہ فیہا المناقضہ میں اظہار علۃ مبتدءۃ ہوتی ہے اور مناقضہ کی دو خاصیتیں یہ ہیں ۱؎ ابطال دلیل المخالف ۲؎ واثبات تخلف الحکم عن العلۃ، معارضہ فیہا المناقضہ میں ان دونوں میں سے ابطال دلیل المخالف ہوتی ہے معارضہ فیہا المناقضہ میں چونکہ دونوں کی ایک ایک خاصیت ہوتی ہے اسی وجہ سے اسکا نام دونوں کی رعایت کرتے ہوئے معارضہ فیہا المناقضہ رکھا گیا ہے۔

سوال: اس کا نام معارضہ فیہا المناقضہ کی بجائے مناقضہ فیہا المعارضہ کیوں نہیں رکھا گیا؟

جواب: معارضہ چونکہ قصداً ہوتا ہے اور مناقضہ ضمناً، اسلئے کہ مناقضہ قصدیہ حقیقیہ کا علل مؤثرہ میں امکان نہیں ہوتا قصدی اور ضمنی میں چونکہ قصدی ہی اصل ہے لہٰذا اسی کی رعایت کرتے ہوئے اس کا نام معارضہ فیہا المناقضہ رکھا گیا۔

سوال: معارضہ فیہا المناقضہ میں تو اجتماع ضدین لازم آتا ہے اسلئے کہ معارضہ میں مخالف کی دلیل سے کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ مدعیٰ کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مخالف کی دلیل مسلم ہے اور مناقضہ میں دلیل ہی کو باطل کیا جاتا ہے لہٰذا معارضہ اور مناقضہ کا جمع ہونا یہ اجتماع ضدین ہے۔

جواب: معارضہ میں اگرچہ بظاہر مخالف کی دلیل کو تسلیم کرنا ہے مگر درحقیقت دلیل کو باطل کرنا ہے اسلئے کہ دلیل لازم اور مدعیٰ ملزوم ہے اور ملزوم کا ابطال لازم کے ابطال کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا معارضہ میں بھی دلیل ہی باطل ہوئی اور مناقضہ میں تو دلیل باطل ہوتی ہی ہے اب دونوں میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

معارضہ فیہا المناقضہ کو قلب بھی کہتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں ۱؎ قلب العلۃ حکماً والحکم علۃ، اور یہ قلب الاناء سے ماخوذ ہے یعنی برتن کو پلٹ کر اعلیٰ کو اسفل اور اسفل کو اعلیٰ کر دینا، اعلیٰ سے مراد علت ہے چونکہ

یہ اصل ہے اور اسفل سے مراد حکم ہے چونکہ حکم علت کے تابع ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ علت کو حکم اور حکم کو علت بنا دینا، اور قلب کی یہ صورت صرف اسی صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جبکہ کسی ایسے حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا ہو کہ اسمیں پلٹ کر دوبارہ حکم بننے کی صلاحیت ہو اور اگر وصف خالص کو علت قرار دیا ہے جو حکم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اسمیں قلب متحقق نہیں ہو سکتا۔

مثال: امام شافعی رح کے نزدیک کفار کو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر محصن ہو تو رجم کیا جائے گا اور احناف کے نزدیک دونوں صورتوں میں صرف سو کوڑے مارے جائیں گے اسلئے کہ رجم کے لئے محصن ہونا شرط ہے اور احصان کے لئے اسلام شرط ہے لہٰذا کافر خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ محصن نہیں ہو سکتا لہٰذا ان کو رجم کبھی نہیں کیا جا سکتا صرف سو کوڑے مارے جائیں گے، امام شافعی رح کے نزدیک چونکہ احصان کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا جسطرح مسلمانوں میں محصنین کو رجم کیا جاتا ہے اور غیر محصنین کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں اسی طرح کفار میں بھی ہوگا، امام شافعی رح نے سو کوڑوں کو رجم ثیب کے لئے مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوتے علت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ باکرہ کو چونکہ کوڑے لگتے ہیں لہٰذا ثیبہ کو رجم کیا جائے گا جیساکہ مسلمانوں میں ہے اور سو کوڑے مارنا حکم شرعی ہے تو گویا حکم شرعی کو رجم کی علت قرار دیا ہے اور ہم نے بطور معارضہ شوافع کی بیان کردہ علت کو حکم اور حکم کو علت کر دیا یعنے ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں کوڑے مارنا رجم کی علت ہے بلکہ اسکا عکس ہے کہ مسلمان ثیب کو رجم کرنا یہ علت ہے مسلمان باکرہ کو کوڑے مارنے کی،

مذکورہ مثال معارضہ فیہا المناقضہ کی ہے معارضہ تو اسلئے کہ امام شافعی رح کا مدعیٰ تھا کہ ثیبہ کو رجم کیا جائیگا احناف نے قلب کے ذریعہ امام شافعی رح کے مدعیٰ کی ضد یعنے عدم رجم کو ثابت کر دیا اسی کا نام معارضہ ہے اور مناقضہ اسلئے ہے کہ جس حکم شرعی (مأة جلدة) کو رجم کیلئے علت قرار دیا ہے اسمیں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی رح نے جلد مسلم کو رجم کی علت قرار دیا اور احناف نے اس کو پلٹ دیا اور کہا کہ رجم مسلم جلد کی علت ہے جب اصل (مقیس علیہ) ہی میں انقلاب تعلیل کا احتمال ہے تو اصل فاسد ہو گئی جس کی وجہ سے قیاس باطل ہو گیا۔

وَالثَّانِيْ قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْمُعَلِّلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهٗ وَهُوَ مَاْخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْجِرَابِ فَاِنَّهٗ كَانَ ظَهْرُهٗ اِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهُهٗ اِلَيْكَ اِلَّا اَنَّهٗ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيْهِ تَفْسِيْرٌ لِلْاَوَّلِ مِثَالُهٗ قَوْلُهُمْ فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اِنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَأَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَقُلْنَا لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرْضًا اِسْتَغْنٰى عَنْ تَعْيِيْنِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعَيُّنِهٖ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لٰكِنَّهٗ اِنَّمَا يَتَعَيَّنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَهٰذَا تَعَيَّنَ قَبْلَ الشُّرُوْعِ،

ترجمہ: اور قلب کی دوسری قسم وہ وصف کو پلٹ دینا ہے اس طور پر کہ مستدل کے خلاف ہو جائے حالانکہ وہ وصف مستدل کے موافق تھا اور یہ قلب الجراب سے ماخوذ ہے کہ اس وصف کی تیری طرف پشت تھی اب اسکا چہرہ تیری طرف ہو جائے مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصف زائد کے ساتھ ہوتی ہے جسمیں اول کی تفسیر ہو اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزے کے بارے میں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے لہٰذا تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیساکہ قضاء کا روزہ (تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا) لیکن قضاء کا روزہ شروع کے بعد متعین ہوتا ہے اور یہ (صوم رمضان) پہلے ہی متعین ہوگیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ قلب کی قسم ثانی کو بیان فرمارہے ہیں اسکا خلاصہ یہ ہے کہ جو وصف مستدل (معلّل) کے موافق تھا معترض نے اسکو اپنے موافق بنالیا، قلب کی یہ قسم قلب الجراب سے ماخوذ ہے، جراب کے معنے تھیلا یا توشہ دان کے ہیں اور توشہ دان یا تھیلے کو پلٹنے کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر باطن اور باطن ظاہر ہو جائے یعنے جس وصف کی پشت تیری طرف تھی یعنے تجھ سے رُخ پھیرے ہوئے تھا اب پشت دشمن کیجانب اور چہرہ تیری جانب ہوگیا یعنے تجھ سے راضی ہو گیا، مطلب یہ کہ جو وصف تیرے مخالف اور دشمن کے موافق تھا اب وہ تیرے موافق اور دشمن کے مخالف ہوگیا یہ مطلب اس صورت میں ہے جبکہ الیک کی ضمیر خطاب کا مرجع معترض ہو اور اگر مرجع مستدل ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اے مستدل جو وصف تیری طرف سے دشمن کے ساتھ محاجّہ کر رہا تھا اب وہ دشمن (یعنے معترض) کیطرف سے محاجّہ کر رہا ہے۔

قلب کی اس قسم میں بھی معارضہ اور مناقضہ دونوں ہیں معارضہ اس اعتبار سے ہے کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعیٰ کے خلاف دلالت کرتی ہے اور مناقضہ اس اعتبار سے ہے کہ اس دلیل سے اب مستدل کا مدعا ثابت نہیں ہوگا گویاکہ اسکی دلیل باطل ہوگئی اور دلیل کو باطل قرار دیدینا ہی مناقضہ ہے۔

سوال: وصفِ واحد دو متضاد حکموں کے لئے شاہد بنے یہ ناممکن ہے؟

جواب: اس وصف میں کچھ زیادتی کردی جائے گی!

سوال: اگر اس وصف میں اضافہ کردیا گیا تو وہ بعینہٖ پہلا وصف نہیں رہا تو یہ معارضہ محضہ ہوگا نہ کہ معارضہ فیہا مناقضۃ؟

جواب: یہ زیادتی وصفِ اول کیلئے مغیر نہیں ہوگی بلکہ مفسر ہوگی لہٰذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

قلب کی قسم ثانی کی مثال یہ ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے لہٰذا روزانہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جسطرح کہ قضاء کا روزہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا، شوافع نے فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا ہے اور صوم قضاء پر قیاس کیا ہے، ہم نے معارضہ کرتے ہوئے فرضیت ہی کو عدم تعیین کی علت بنادیا لہٰذا جو شوافع کی دلیل تھی اب وہ ہماری دلیل بن گئی، ہم نے کہا جبکہ رمضان کا روزہ فرض ہے

تو اسمیں تعیین نیت کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ شارع کی جانب سے خود ہی متعین ہے اسلئے کہ شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے ۔ اذا انسلخ الشعبان فلاصوم الاعن رمضان ، ایک ہی تعیین کافی ہے اور وہ شارع کیجانب سے موجود ہے لہٰذا بندے کی جانب سے دوسری تعیین کی ضرورت نہیں ہے جسطرح کہ صوم قضار میں ایک تعیین کافی ہوتی ہے فرق صرف یہ ہے کہ رمضان کے روزہ کی تعیین شارع کیجانب سے پہلے ہی ہوچکی ہے اور صوم قضار میں تعیین پہلے سے نہیں بلکہ روزہ شروع کرنے کے بعد ہوئی ہے ۔

وصفِ فرضیت جو کہ مستدل کا شاہد تھا جب اسکی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ بندے کی تعیین دوسری تعیین ہے اسلئے کہ اول تعیین تو شارع کیجانب سے ہوچکی ہے لہٰذا اب بندے کی تعیین کی ضرورت نہیں رہتی ۔

وَقَدْ تَقْلِبُ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ هٰذِهٖ عِبَادَةٌ لَا تَمْضِىْ فِىْ فَاسِدِهَا فَوَجَبَ اَنْ لَا يَلْزَمَ بِالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ فَيُقَالُ لَهُمْ لَمَّا كَانَ كَذٰلِكَ وَجَبَ اَنْ يَسْتَوِىَ فِيْهِ عَمَلُ النَّذْرِ وَالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِنْ وُجُوْهِ الْقَلْبِ لِاَنَّهُ لَمَّا جَاءَ بِحُكْمٍ اٰخَرَ ذَهَبَتِ الْمُنَاقَضَةُ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْكَلَامِ مَعْنَاهُ وَالْاِسْتِوَاءُ مُخْتَلِفٌ فِى الْمَعْنٰى ثُبُوْتٌ مِنْ وَجْهٍ وَسُقُوْطٌ مِنْ وَجْهٍ عَلٰى وَجْهِ التَّضَادِ وَذٰلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ ،

ترجمہ: اور کبھی قلبِ علت دوسرے طریقہ سے بھی ہوتا ہے اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شوافع کا قول ہے کہ یہ نفلی عبادت ایسی عبادت ہے کہ جس کے فاسد کو پورا کرنے کا حکم نہیں ہے لہٰذا ضروری ہے وضو کا نند شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو تو شوافع کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جب بات ایسی ہے تو ضروری ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو جیسے وضو میں ہے اور یہ طریقہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اسلئے کہ جب سائل (معترض) دوسرا حکم لے کر آیا تو مناقضہ ختم ہوگیا اور اس لئے کہ کلام سے مقصود معنے ہوتے ہیں اور برابری معنے میں مختلف ہے من وجہٍ ثبوت ہے اور من وجہٍ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے ۔

تشریح: قلب کی مذکورہ دو قسموں کے علاوہ بعض حضرات نے ایک تیسری قسم بھی بیان کی ہے اس کا نام قلبِ التسویہ ہے مگر یہ قسم ضعیف بلکہ فاسد ہے ۔

قلبِ تسویہ کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ نفلی عبادت ایسی عبادت ہے کہ فساد کی صورت میں اسکا اتمام واجب نہیں ہے لہٰذا شروع کرنے سے بھی واجب نہ ہوگی جیساکہ وضو میں یہی صورت ہے ۔

یعنی جسطرح وضو میں عمل نذر اور شروع برابر ہیں کہ دونوں صورتوں میں وضو لازم نہیں ہوتا حال یہ ہیکہ

وضو شوافع کے نزدیک مقیس علیہ ہے لہٰذا وضو کے مانند نوافل میں بھی عمل نذر والشروع مساوی ہونے چاہئیں حالانکہ نوافل میں تساوی ممکن نہیں ہے کہ دونوں صورتوں میں عدم لزوم ہو چونکہ نوافل نذر سے بالاجماع لازم ہو جاتے ہیں تو ضروری ہے کہ شروع کرنے سے بھی لازم ہوں تاکہ مقیس علیہ (وضو) اور مقیس (نوافل) میں مساوات متحقق ہو جائے۔

عدم امضار فی الفساد کو شوافع نے عدم لزوم فی الشروع کی علت قرار دیا ہے اور ہم نے اسی عدم امضار فی الفساد کو استوار کی علت بنا دیا اور اس استوار سے لزوم بالشروع لازم آگیا لہٰذا اس حیثیت سے قلب ہو گیا اسلئے کہ شوافع کا دعویٰ عدم لزوم بالشروع کا تھا اور قلب سے لزوم بالشروع لازم آگیا۔

وہو ضعیف، مصنف رح قلب تسویہ کے ضعف کی وجہ بیان فرما رہے ہیں جو قلب احناف نے شوافع کے جواب میں پیش کیا ہے اس کے ضعف کی دو وجہیں ہیں ایک کو لانہ لما جاء سے بیان فرما رہے ہیں اسکی تفصیل یہ ہے کہ قلب کی صحت کے لئے مستدل کے مدعا کی نقیض کو ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے مستدل (امام شافعیؒ) کا مدعا عدم لزوم بالشروع تھا اور معترض نے اصل وفرع میں تسویہ ثابت کیا ہے حالانکہ عدم لزوم بالشروع کی نقیض لزوم بالشروع کو ثابت کرنا چاہیئے تھا لہٰذا مناقضہ ختم ہو گیا۔

ولان المقصود، اس عبارت سے مصنف رح ضعفِ قلب تسویہ کی دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مقصود کلام سے اس کے معنے ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ، معترض نے قلب تسویہ کے ذریعہ اصل وفرع میں جو تسویہ ثابت کیا ہے اگرچہ یہ اثباتِ تسویہ مستدل کے دعوے کی نقیض کو مستلزم ہے مگر یہ استوار محض لفظی ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ استوار نذر اور شروع کا اصل (وضو) میں باعتبار عدم الزام ہے اس لئے کہ وضو جس طرح نذر سے لازم نہیں ہوتا شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتا یہ استوار سقوطی ہے اور فرع (نفل) میں استوار باعتبار الزام ہے یہ استوار ثبوتی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول ثبوت من وجہ اور سقوط من وجہ سے اشارہ کیا ہے۔

علےٰ وجہ التضاد، اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل (وضو) میں استوار باعتبار عدم لزوم ہے اور فرع (نفل) میں استوار باعتبار لزوم ہے اسی کا نام تضاد ہے۔

وذلک مبطل للقیاس، اصل وفرع میں ثبوتاً وسقوطاً استوار کا اختلاف قیاس کے لئے مبطل ہے اسلئے کہ جو حکم اصل (مقیس علیہ) میں موجود ہی نہ ہو اسکا تعدیہ فرع (مقیس) کیجانب محال ہے اسلئے کہ فرع میں جو حکم ہے وہ لزوم ہے اور شروع کا ملزم ہونا (اصل) وضو کے اندر موجود ہی نہیں ہے تو پھر فرع کی جانب اس حکم کے متعدی ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ الْخَالِصَةُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا فِیْ حُکْمِ الْفَرْعِ وَهُوَ صَحِیْحٌ وَالثَّانِیْ فِیْ عِلَّةِ الْاَصْلِ وَذٰلِكَ بَاطِلٌ لِعَدَمِ حُکْمِهٖ وَلِفَسَادِهٖ لَوْ اَفَادَ تَعْدِیَتَهٗ لِاَنَّهٗ لَا اِتِّصَالَ لَهٗ بِمَوْضَعِ النِّزَاعِ اِلَّا مِنْ حَیْثُ یَنْعَدِمُ تِلْكَ الْعِلَّةُ فِیْهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَا یُوْجِبُ عَدَمَ الْحُکْمِ وَکُلُّ کَلَامٍ صَحِیْحٍ فِی الْاَصْلِ یُذْکَرُ عَلٰی سَبِیْلِ الْمُفَارَقَةِ فَاذْکُرْهُ عَلٰی سَبِیْلِ الْمُمَانَعَةِ کَقَوْلِهِمْ فِیْ اِعْتَاقِ الرَّاهِنِ لِاَنَّهٗ تَصَرُّفٌ یُلَاقِیْ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ بِالْاِبْطَالِ فَکَانَ مَرْدُوْدًا کَالْبَیْعِ فَقَالُوْا هٰذَا کَالْبَیْعِ لِاَنَّهٗ یَحْتَمِلُ الْفَسْخَ بِخِلَافِ الْعِتْقِ وَالْوَجْهُ فِیْهِ اَنْ یَقُوْلَ الْقِیَاسُ لِتَعْدِیَةِ حُکْمِ الْاَصْلِ دُوْنَ تَغَیُّرِهٖ وَحُکْمُ الْاَصْلِ وَقْفُ مَا یَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفَسْخَ وَاَنْتَ فِی الْفَرْعِ تُبْطِلُ اَصْلًا مَا یَحْتَمِلُ الْفَسْخَ،

ترجمہ: اور بہرحال معارضہ خالصہ کی دو قسمیں ہیں انہیں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے اور دوسرا معارضہ فی علۃ الاصل ہے اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر تعلیل تعدیہ حکم کا فائدہ دے اسلئے کہ معارضہ فی علۃ الاصل کا محل نزاع (حکم فرع) سے کوئی تعلق نہیں ہے مگر صرف اس حیثیت سے کہ (سائل کی بیان کردہ) علت فرع میں نہیں ہے اور عدم علت عدم حکم کے لئے موجب نہیں ہوتی، اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جسکو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کر دیں جیسے شوافع کا قول ہے اعتاق راہن کے سلسلہ میں کہ یہ ایسا تصرف ہے کہ جو حق مرتہن کو باطل کرتا ہے تو اعتاق مثل بیع مردود ہوگا تو ہمارے اصحاب نے کہا کہ یہ اعتاق بیع کے مانند نہیں ہے اسلئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بخلاف عتق کے، اور ایراد کا اسمیں طریقہ یہ ہے کہ (سائل) یوں کہے کہ قیاس اصل (مقیس علیہ) کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہے نہ کہ اس کو متغیر کرنے کیلئے اور اصل کا حکم توقف ہے ایسا توقف جو کہ رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرع (اعتاق) میں اس چیز کو بالکلیہ باطل کر رہے ہیں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔

تشریح: معارضہ کی دو قسمیں تھیں معارضہ فیہا المناقضہ اور معارضہ خالصہ، اول کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے یہ دوسری قسم کا بیان ہے اہل مناظرہ اس کو معارضہ بالغیر کہتے ہیں اسکی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ فرع کے حکم میں معارضہ ہو اور یہ صحیح ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ معترض یہ کہے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جو مقیس میں ثابت کردہ حکم کی ضد پر دلالت کرتی ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں جن کو مصنف رح نے چھوڑ دیا ہے لہٰذا ہم نے بھی چھوڑ دیا، معارضہ کی اس قسم کی صحت کی وجہ یہ ہے اسمیں حکم اول کی ضد کو دوسری دلیل کے ذریعہ معینہ اسی محل میں ثابت کیا جاتا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ جب امام شافعی رح نے یہ کہا کہ مسح وضو میں رکن ہے اور رکن

میں تثلیث سنت ہے لہٰذا مسح میں بھی تثلیث سنت ہوگی، امام شافعیؒ نے رکنیت کو تثلیث کی علت قرار دیا ہے اور اعضاء مغسولہ پر قیاس کیا ہے اور ہم نے امام شافعیؒ کی ثابت کردہ سنیت تثلیث کی ضد یعنی عدم تثلیث کو دوسری دلیل سے ثابت کیا ہے اور وہ یہ کہ مسح راس کو مسح علی الخفین پر قیاس کیا ہے اور اسطرح کہا ہے کہ مسح خف بھی مسح ہے اور مسح ہونا تثلیث کو مستلزم نہیں بلکہ مسح تخفیف کو چاہتا ہے اور تخفیف ایک مرتبہ کرنے میں ہے جیسے مسح علی الخفین والجبیرہ وغیرہ لہٰذا مسح راس بھی ایک ہی مرتبہ ہوگا۔

مذکورہ طریقہ استدلال میں مخالف کی دلیل کو باطل نہیں کیا گیا بلکہ دوسری دلیل سے مخالف کے ثابت کردہ حکم کی ضد کو ثابت کیا ہے لہٰذا اسکا حکم یہ ہوگا کہ تعارض کیوجہ سے دونوں حکموں (تثلیث اور عدم تثلیث) پر عمل ممتنع ہوگا اور وجوہ ترجیح میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی ما قبل میں عدم تثلیث مسح کو ترجیح دی جا چکی ہے۔

والنوع الثانی فی علة الاصل، معارضہ خالصہ کی قسم ثانی کا بیان ہے اس کو معارضہ بالمفارقہ بھی کہتے ہیں اسلئے کہ سائل ایسی علت لاتا ہے کہ جس کیوجہ سے اصل و فرع کے درمیان فرق ہو جاتا ہے اور یہ فاسد ہے، اس قسم میں اصل (مقیس علیہ) کی علت کو باطل قرار دیدیا جاتا ہے کہ آپ نے جو علت بیان کی ہے علت وہ نہیں ہے بلکہ علت دوسری ہے اور وہ فرع (مقیس) میں موجود نہیں ہے لہٰذا علت مشترکہ کے نہ ہونے کی وجہ سے آپ کا ثابت کردہ حکم فرع میں بھی نہیں ہوگا، معارضہ کی یہ قسم باطل ہے اسلئے کہ معترض مستدل کی علت کے مقابلہ میں یا تو علت متعدیہ بیان کرے گا یا غیر متعدیہ، ثانی کا باطل ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ علت کا متعدیہ ہونا ضروری ہے۔

معترض کے علت متعدیہ بیان کرنے کی مثال یہ ہے کہ جب احناف نے چونے کو چونے کے عوض متفاضلاً بیچنے کی حرمت کی علت قدر و جنس کو قرار دیا جیسا کہ گندم اور جو وغیرہ کے اندر ہے سائل (امام شافعیؒ) نے اس پر یہ اعتراض کر دیا کہ حرمت کی علت قدر و جنس نہیں ہے بلکہ اقتیات اور ادخار ہے (یعنے غذا کے کام آنا اور ذخیرہ کی صلاحیت ہونا) اور یہ علت متعدیہ ہے اسلئے کہ گندم اور جو کے علاوہ چاول، باجرہ وغیرہ میں پائی جاتی ہے مگر یہ علت چونے میں نہیں پائی جاتی لہٰذا چونے کا تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا حرام نہ ہوگا، یا سائل علت غیر متعدیہ بیان کرے گا مثلاً جب احناف نے بیع الحدید بالحدید کو متفاضلاً قدر و جنس میں مشترک ہونے کیوجہ سے حرام کہا تو امام شافعیؒ نے فرمایا کہ علت قدر و جنس نہیں جیسا کہ آپ فرماتے ہیں بلکہ علت ثمنیت ہے اور یہ حدید میں موجود نہیں ہے لہٰذا حدید کو حدید کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچنا حرام نہ ہوگا، مگر معترض نے علت حرمت ثمنیت کو قرار دیا ہے اور یہ علت غیر متعدیہ ہے اسلئے کہ ثمنیت صرف سونے اور چاندی میں ہوتی ہے اور کسی چیز میں نہیں ہوتی، سائل کا معارضہ میں علت غیر متعدیہ بیان کرنا تو ظاہر البطلان ہے اسلئے کہ تعلیل کا

حکم موجود نہیں ہے اور وہ ہے تعدیہ لہٰذا تعلیل بلا فائدہ ہوگی، اور اول صورت جبکہ معترض علتِ متعدیہ بیان کرتا ہے تب بھی معارضہ باطل ہے اس صورت کے بطلان کو مصنف رح نے ولفسادہ لوافاد تعدیۃ الخ سے بیان کیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ علت غیر متعدیہ کی صورت میں معارضہ کا متنازع فیہ (فرع) کے ساتھ تعلق صرف یہ ہیکہ اس سے فرع میں عدم علت ثابت ہوگی اور عدم علت عدم حکم کو واجب نہیں کرتی اسلئے کہ حکم مختلف علتوں سے ثابت ہو سکتا ہے جیساکہ حرارت آگ اور سورج سے حاصل ہوتی ہے یعنے حرارت کے لئے آگ اور سورج علتیں ہیں اگر ان میں سے ایک علت منتفی ہو جائے تو حرارت کا منتفی ہونا ضروری نہیں ہے اسی طرح روشنی سورج، چاند، چراغ وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے روشنی معلول اور یہ تینوں چیزیں اس کی علت ہیں اگر کوئی ایک علت معدوم ہو جائے تو روشنی کا معدوم ہونا ضروری نہیں۔

وکل کلام صحیح فی الاصل الخ: معارضہ فی علۃ المستدل (جس کو معارضہ بالمفارقہ بھی کہتے ہیں) چونکہ اکثر کے نزدیک فاسد ہے مصنف علیہ الرحمہ معارضہ مفارقہ کو بیان کرنے کے بعد ایک قاعدہ کلیہ بیان فرما رہے ہیں اگر معارضہ بالمفارقہ کو اس قاعدہ کے مطابق لایا جائے تو یہ معارضہ مقبولہ ہو جائے گا اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ معارضہ بالمفارقہ کو ممانعت کے طریقہ پر پیش کر دیا جائے تاکہ مخالف کو یہ کہنے کا موقعہ نہ ملے کہ معارضہ بالمفارقہ تو باطل ہے اور کلام مردود ہونے کی بجائے مقبول ہو جائے۔

اس کی مثال یہ ہے مثلاً اگر راہن نے شے مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر مرتہن اجازت دے تو بیع درست ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر راہن عبد مرہون کو آزاد کر دے تو احناف کے نزدیک عتق جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک اگر راہن مالدار ہے تو عتق صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں ہے اگرچہ مرتہن اجازت بھی دیدے، امام شافعی رح نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا ہے اور دونوں کے درمیان علتِ مشترکہ ابطالِ حقِ غیر ہے یعنے دونوں صورتوں میں مرتہن کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔

ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقہ کے قائل ہیں انہوں نے معارضہ کے طریق پر اسکا جواب دیا ہے کہ بیع عتق کے مثل نہیں ہے کیونکہ بیع میں احتمالِ فسخ ہونے کیوجہ سے موقوف ہونے کی صلاحیت ہے مگر عتق کے اندر اولاً توقف نہیں ہوتا آزادی فوراً ثابت ہو جاتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر عتق منعقد ہو گیا تو اس میں احتمالِ فسخ نہیں ہے لہٰذا عتق اور بیع کے درمیان یہ بیّن فرق ہے عدم جواز بیع کی وہ علت نہیں ہے جو آپنے بیان فرمائی ہے بلکہ اس کی علت احتمالِ فسخ ہے حالانکہ یہ علت فرع (اعتاق) میں نہیں ہے لہٰذا قیاس درست نہیں ہے۔

مذکورہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس کو آپ ممانعت کی صورت میں پیش کریں

اور اسطرح کہیں کہ قیاس اسلئے نہیں ہوتا کہ اصل کا حکم متغیر ہوجائے بلکہ اصل کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہاں تعدیہ نہیں ہے بلکہ تغییر ہے کیونکہ اصل (بیع) کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتدا میں احتمال رد اور بعد الانعقاد احتمال فسخ رکھتا ہے حالانکہ آپ نے فرع (اعتاق) میں ابطال کلی کر دیا کیونکہ یہ فرع فسخ ورد کا احتمال نہیں رکھتی لہٰذا قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ یہاں فرع میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہوگا جو اصل سے متعدی ہو کر نہیں آیا اسی کا نام تغییر حکم اصل ہے۔

فَصْلٌ فِي التَّرْجِيْحِ، وَاِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيْلُ فِيْهِ التَّرْجِيْحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ اَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا حَتّٰى قَالُوْا اِنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ اٰخَرَ وَكَذٰلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ وَكَذٰلِكَ صَاحِبُ الْجِرَاحَاتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلٰى صَاحِبِ جِرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ،

ترجمہ: یہ فصل ترجیح کے بیان میں ہے اور جب معارضہ واقع ہوجائے تو طریقہ اسمیں ترجیح ہے اور ترجیح سے مراد دو مثلوں میں سے ایک کو وصف کے اعتبار سے فضیلت دینا یہاں تک کہ اصولیین نے کہا ہے کہ قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہ ہوگا اور اسی طرح کتاب اور سنت، اور بعض بعض پر راجح ہوگا بعض کے اندر قوۃ کیوجہ سے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہ ہوگا۔

تشریح: مصنف رح معارضہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد معارضہ کو دفع کرنے کا طریقہ بیان فرماتے ہیں جب ادلہ میں تعارض واقع ہوجاتا ہے تو ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ معارضہ ختم ہوجائے۔ اگر مستدل وجہ ترجیح بیان کر دیتا ہے تو معترض کا معارضہ دفع ہوجاتا ہے اور مستدل کا دعویٰ ثابت ہوجاتا ہے اور اگر مستدل وجہ ترجیح بیان نہ کر سکے تو منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور معترض کو یہ حق ہوگا کہ دوسری ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے،

ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف کی وجہ سے ترجیح دیدینا مصنف کے قول وصفًا کا یہ مطلب ہے کہ وہ شے جس کی وجہ سے ترجیح واقع ہو رہی ہے وہ دلیل مستقل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے، وصفًا کی قید سے ترجیح بکثرت الادلہ خارج ہوگئی بایں طور کہ ایک جانب ایک آیت ہو اور دوسری طرف دو آیتیں، یا ایک جانب ایک حدیث ہو اور دوسری جانب دو حدیثیں یا ایک جانب ایک قیاس ہو اور دوسری جانب دو قیاس ہوں اسلئے کہ یہ زیادتی ذات میں ہے نہ کہ وصف میں، یہی وجہ ہے کہ اکثر اصولیین نے کہا ہے کہ ترجیح کثرت ادلہ سے نہیں ہوگی اسلئے کہ شے میں قوت اس

وصف کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو شئے کی ذات میں موجود ہو دو عادل شاہدوں کی عدالت میں ان کے ساتھ اور شاہد ملانے سے قوت پیدا نہیں ہوگی، مثلاً شاہدین عدلین پر چار عادل شاہدوں کو ترجیح نہیں ہوگی ترجیح وصف کی وجہ سے ہوگی مثلاً شاہدین عدلین کی شہادت بہت سے مستور الحال کی شہادت پر راجح ہوگی اسی طرح دو عادل شاہدوں کی شہادت پر چار عادل شاہدوں کی شہادت کو ترجیح نہیں ہوگی۔

وکذلک الکتاب والسنۃ، کتاب وسنت وقیاس میں بھی ترجیح کثرت کی وجہ سے نہیں ہوگی بلکہ وصف کی وجہ سے ہوگی مثلاً ایک طرف آیت مفسر ہو اور دوسری طرف مجمل تو مفسر کو ترجیح ہوگی، اسی طرح ایک جانب خبر واحد ہو اور دوسری جانب خبر مشہور تو خبر مشہور کو ترجیح ہوگی۔

وکذلک صاحب الجراحات سے مصنف رح ترجیح کے مسئلہ کو ایک حسی مثال سے سمجھا رہے ہیں مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص کے چند مہلک زخم لگا دیئے اور دوسرے نے صرف ایک مہلک زخم لگایا اور مجروح مرگیا تو دیت دونوں زخم لگانے والوں پر برابر واجب ہوگی یہ نہیں ہوگا کہ زیادہ زخم لگانے والے پر زیادہ واجب ہو اور کم لگانے والے پر کم واجب ہو البتہ شدت اور خفت کے اعتبار سے دیت میں فرق ہوگا مثلاً ایک شخص نے مہلک زخم لگایا مثلاً گردن کاٹ دی اور دوسرے نے ہاتھ کاٹ دیا تو اس صورت میں گلا کاٹنے والے پر دیت واجب ہوگی اور ہاتھ کاٹنے والے پر دیت واجب نہ ہوگی۔

وَالَّذِیْ یَقَعُ بِہِ التَّرْجِیْحُ اَرْبَعَۃٌ اَلتَّرْجِیْحُ بِقُوَّۃِ الْاَثَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ مَعْنًی فِی الْحُجَّۃِ فَمَہْمَا قَوِیَ کَانَ اَوْلٰی لِفَضْلٍ فِیْ وَصْفِ الْحُجَّۃِ عَلٰی مِثَالِ الْاِسْتِحْسَانِ فِیْ مُعَارَضَۃِ الْقِیَاسِ وَالتَّرْجِیْحُ بِقُوَّۃِ ثَبَاتِہٖ عَلَی الْحُکْمِ الْمَشْہُوْرِ بِہٖ کَقَوْلِنَا فِیْ مَسْحِ الرَّاسِ اِنَّہٗ مَسْحٌ لِاَنَّہٗ اَثْبَتُ فِیْ دَلَالَۃِ التَّخْفِیْفِ مِنْ قَوْلِہِمْ اِنَّہٗ رُکْنٌ فِیْ دَلَالَۃِ التَّکْرَارِ فَاِنَّ اَرْکَانَ الصَّلٰوۃِ تَمَامُہَا بِالْاِکْمَالِ دُوْنَ التَّکْرَارِ فَاَمَّا اَثَرُ الْمَسْحِ فِی التَّخْفِیْفِ فَلَازِمٌ فِیْ کُلِّ مَا لَا یُعْقَلُ تَطْہِیْرًا کَالتَّیَمُّمِ وَنَحْوِہٖ،

ترجمہ: اور جن کے ذریعہ ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں ۱؎ قوت تاثیر کی وجہ سے ترجیح اسلئے کہ اثر حجت میں ایک وصف ہے پس اثر جس قدر قوی ہوگا تو اس سے احتجاج کرنا اولیٰ ہوگا، وصف حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں ۲؎ ترجیح واقع ہوتی ہے قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جسکا یہ شاہد اور دلیل ہے جیساکہ ہمارا قول ہے مسح راس میں کہ یہ مسح ہے (فلا یسن تکرارہ) اسلئے کہ مسح اثبت ہے تخفیف کی دلالت میں، شوافع کے اس قول سے کہ وہ رکن ہے لہٰذا تکرار پر دلالت زیادہ ہوگی

اسلئے کہ ارکان صلوٰۃ کی تتمیم تکمیل سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے، پس بہر حال مسح کا اثر تخفیف میں لازم ہے تطہیر غیر معقول میں جیسے تیمم اور اس کے مثل،

تشریح: وہ امور کہ جن سے ایک قیاس کی دوسرے قیاس پر ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں ۱ قوۃ تاثیر جیسے اکثر مقامات پر استحسان کو قیاس جلی پر ترجیح دی جاتی ہے وہ صرف قوت تاثیر کی وجہ سے دیجاتی ہے اسلئے کہ اثر حجت میں ایک وصف ہے مستقل دلیل نہیں ہے۔

۲ والترجیح بقوۃ ثباتہ، ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ الزم ہو اور دوسرے قیاس کا الزم نہ ہو تو الزم کو غیر الزم پر ترجیح دیجائیگی اسی کا نام قوت ثبات وصف ہے جیساکہ امام شافعیؒ نے تثلیث مسح راس کی علت رکنیت نکالی ہے اور احناف نے مسح ہی کو علت قرار دیا ہے اسلئے کہ مسح خود تخفیف کو چاہتا ہے احناف کی بیان کردہ علت شوافع کی بیان کردہ علت سے اثبات حکم کے لئے الزم ہے اسلئے کہ خود مسح کے معنی میں تخفیف داخل ہے اور تخفیف عدم تکرار میں ہے نہ کہ تکرار میں، امام شافعیؒ نے رکنیت کو تثلیث کی علت قرار دیا ہے حالانکہ رکنیت کی معنے کے اعتبار سے تثلیث پر کوئی دلالت نہیں ہے اسلئے کہ ارکان صلوٰۃ کی تتمیم اکمال سے ہے نہ کہ تکرار سے اسی کا نام طمانینت ارکان ہے رکنیت کی وجہ سے تکرار سوائے اعضاء مغسولہ کے وضو میں اور کہیں نہیں پائی جاتی بخلاف مسح کے کہ مسح ہر جگہ تخفیف کا باعث ہے مثلاً مسح خف میں، مسح جبیرہ میں، تیمم میں، نماز میں بہت سے ارکان ہیں مگر کسی میں تکرار نہیں ہے جیسے قیام، رکوع، معلوم ہوا کہ رکنیت تکرار کی علت نہیں ہے، بظاہر سجدہ سے شبہ ہو سکتا ہے کہ اسمیں تکرار ہے حالانکہ تکرار نہیں ہے اسلئے کہ ہر سجدہ مستقل رکن ہے اگر ایک سجدہ رہ گیا تو نماز ہی درست نہ ہوگی۔

فی کل مالا یعقل الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال: آپ نے فرمایا کہ مسح اپنے معنے کے اعتبار سے تخفیف کو چاہتا ہے یہی وجہ ہے جہاں جہاں مسح ہے تکرار نہیں ہے حالانکہ مسح بالحجر بوقت الاستنجاء بھی مسح ہے مگر اسمیں تثلیث سنت ہے۔

جواب: تطہیر سے مراد تطہیر غیر معقول ہے اور مسح استنجاء میں تطہیر معقول ہے، مطلب یہ ہیکہ تثلیث تطہیر غیر معقول میں سنت نہیں ہے تطہیر معقول میں تثلیث سنت ہو سکتی ہے۔

وَالتَّرْجِيحُ بِكَثْرَةِ الْأُصُولِ لِأَنَّ فِي كَثْرَةِ الْأُصُولِ زِيَادَةَ لُزُومِ الْحُكْمِ مَعَهُ وَالتَّرْجِيحُ بِالْعَدَمِ وَهُوَ أَضْعَفُ مِنْ وُجُوهِ التَّرْجِيحِ لِأَنَّ الْعَدَمَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ لٰكِنَّ الْحُكْمَ إِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ ثُمَّ عُدِمَ عِنْدَ عَدَمِهِ كَانَ أَوْضَحَ لِصِحَّتِهِ،

ترجمہ: اور ترجیح واقع ہوتی ہے کثرت اصول سے اسلئے کہ کثرت اصول میں حکم کے لزوم کی زیادتی ہے وصف کے ساتھ۔ اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم وصف کے وقت عدم حکم سے اور یہ طریقہ وجوہ ترجیح میں سے اضعف ہے اسلئے کہ عدم کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں ہوتا لیکن حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو اور پھر وہ حکم عدم وصف کی وجہ سے معدوم ہوجائے تو یہ تعلق صحت حکم کے لئے اوضح ہوگا۔

تشریح: وجوہ ترجیح کی اقسام اربعہ میں سے یہ تیسری وجہ کا بیان ہے اس کو ترجیح بکثرۃ الاصول کہتے ہیں اسکا مطلب یہ ہے کہ جس حکم کے اصول (مقیس علیہ) جسقدر زیادہ ہوں گے وہ حکم اپنے وصف کے لئے اسی قدر لازم ہوگا اسلئے کہ کثرت اصول تاکید کو واجب کرتی ہے جس کی وجہ سے نفس وصف میں قوت پیدا ہوجاتی ہے اسی وجہ سے اس وصف میں ترجیح کی صلاحیت پیدا ہوجاتی ہے، مطلب یہ کہ جس حکم کے جسقدر شواہد اور نظائر زیادہ ہونگے اسی کو ترجیح دی جائے گی مثلاً مسح راس میں عدم تثلیث کے اصول (مقیس علیہ) زیادہ ہیں بہ نسبت تثلیث کے مثلاً مسح جبیرہ میں تثلیث نہیں مسح علی الخفین میں نہیں بخلاف تثلیث کے کہ اسکا مقیس علیہ صرف ایک ہے اور وہ ہے وضو میں اعضاء مغسولہ کا تین بار دھونا۔

سوال: سابق میں گذرچکا ہے کہ ترجیح بکثرت الادلہ جائز نہیں ہے ترجیح کی قسم ثالث سے معلوم ہوتا ہے کہ جائز ہے یہی وجہ ہے کہ شوافع اور احناف میں سے بعض حضرات نے ترجیح بکثرت اصول سے انکار کیا ہے۔

جواب: ترجیح مذکورہ وجوہ ثلثہ درحقیقت ایک ہیں یعنی ترجیح بقوۃ التاثیر، مگر جہات کے مختلف ہونے کی وجہ سے بظاہر تین معلوم ہوتی ہیں اول وجہ ترجیح میں نظر وصف پر ہے اور ثانی میں حکم پر اور ثالث میں مقیس علیہ پر،

والترجیح بالعدم عند عدمہ، یہ چوتھی وجہ ترجیح کا بیان ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر علت موجود ہو تو حکم موجود ہو مگر علت کے معدوم ہونے کی صورت میں حکم کا معدوم ہونا ضروری نہ ہو مثلاً سورج اور روشنی، جب سورج ہوگا روشنی ہوگی مگر یہ ضروری نہیں کہ اگر سورج نہ ہو تو روشنی بھی نہ ہو بلکہ دیگر طریقوں سے روشنی ہوسکتی ہے اس کا نام اطراد ہے، کبھی علت ایسی ہوتی ہے کہ علت موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو علت معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو جیسے دن اور سورج، سورج دن کے لئے علت تامہ ہے جب سورج موجود ہوگا تو دن ضرور موجود ہوگا اور جب سورج معدوم ہوگا تو دن بھی معدوم ہوگا اس کا نام انعکاس ہے لہٰذا جہاں وجوداً اور عدماً حکم کے وجود اور عدم کا تعلق وصف کے ساتھ ہوگا اس کو اس حکم پر ترجیح ہوگی جہاں حکم کا تعلق وصف کے ساتھ صرف وجوداً ہوگا۔

(مثال) مسح راس میں حکم کا تعلق وصف کے ساتھ وجوداً اور عدماً ہے جہاں مسح ہے وہاں تثلیث نہیں ہے مثلاً مسح علی الخفین، مسح علی الجبیرہ وغیرہ، اور جہاں مسح نہیں ہے وہاں تثلیث ہے مثلاً غسل اعضاء فی الوضوء

بخلاف رکنیت کے کہ رکنیت کے ساتھ تعلق وجوداً اور عدماً نہیں ہے مثلاً شوافع کا کہنا کہ مسح راس چونکہ رکن ہے لہٰذا اسمیں تثلیث ہوگی جیسا کہ اعضاء مغسولہ میں تثلیث ہے حالانکہ اسمیں عکس نہیں ہے اسلئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو رکن نہ ہو اسمیں تثلیث نہ ہو حالانکہ مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں مگر ایکی تثلیث ہے ترجیح کی یہ قسم عام اصولیین کے نزدیک صحیح ہے اسلئے کہ حکم کے عدم اور وجود کا دار و مدار اگر علت کے وجود اور عدم پر ہو تو یہ علت کے ساتھ اختصاص کی علامت ہے۔

وہو اضعف من وجوہ الترجیح، ترجیح کی چوتھی قسم ضعیف ہے اگر چوتھی قسم کا اول تین میں سے کسی کے ساتھ معارضہ ہو جائے تو اس قسم پر راجح ہوگی، ترجیح کی اس قسم کی صحت میں بھی اختلاف ہے بعض متاخرین کے نزدیک اس قسم کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسلئے کہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا کیونکہ عدم کوئی شئے نہیں ہوتی لہٰذا یہ قسم مرجح بھی نہیں بن سکتی مگر عامۃ المتاخرین اس کی صحت کے قائل ہیں اور اسباب ترجیح میں سے ایک سبب سمجھتے ہیں اسلئے کہ عدم حکم عند عدم الوصف حکم کے اس وصف کے ساتھ اختصاص کی علامت ہے اس طریقہ سے یہ قسم بھی مرجح بن سکتی ہے لیکن ضعیف ہے اسلئے کہ اس قسم میں نسبت عدم کی طرف لازم آتی ہے اور عدم کوئی شئے نہیں ہوتی۔

وَإِذَا تَعَارَضَ ضَرْبَا تَرْجِيحٍ كَانَ الرُّجْحَانُ بِالذَّاتِ أَحَقَّ مِنْهُ بِالْحَالِ لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهُ وَالتَّبَعُ لَا يَصْلُحُ مُبْطِلًا لِلْأَصْلِ وَعَلَى هٰذَا قُلْنَا فِي صَوْمِ رَمَضَانَ إِنَّهُ يَتَأَدّٰى بِنِيَّةٍ قَبْلَ انْتِصَافِ النَّهَارِ لِأَنَّهُ رُكْنٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعَزِيْمَةِ فَإِذَا وُجِدَتْ فِي الْبَعْضِ دُوْنَ الْبَعْضِ تَعَارَضَا فَرَجَّحْنَا بِالْكَثْرَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْوُجُوْدِ وَلَمْ نُرَجِّحْ بِالْفَسَادِ احْتِيَاطًا فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ لِأَنَّهُ تَرْجِيحٌ بِمَعْنًى فِي الْحَالِ،

ترجمہ: اور جب ترجیح کی دو قسموں میں تعارض واقع ہو جائے تو وصف ذاتی کی وجہ سے رجحان زیادہ حقدار ہوگا اس رجحان سے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اسلئے کہ حال ذات کے ساتھ قائم اور اس کے تابع ہوتا ہے اور تابع میں اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور اسی اصول کے مطابق ہم نے رمضان کے روزے کے بارے میں کہا ہے کہ رمضان کا روزہ قبل نصف النہار ادا ہو جائے گا اسلئے کہ روزہ ایک رکن ہے اس کی صحت نیت سے متعلق ہے پس جب نیت بعض نہار میں پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں میں تعارض واقع ہو گیا تو ہم نے کثرت اجزاء کے اعتبار سے ترجیح دیدی اسلئے کہ (کثرت اجزاء) کے اعتبار سے ترجیح باب وجود (ذات) سے ہے اور باب عبادات میں فساد کو ترجیح نہیں دی اسلئے کہ (ترجیح الفساد) ایسے

معنے کے ذریعہ ہے جو وصفِ عارضی کے درجہ میں ہے۔
تشریح، جسطرح ادلہ کے درمیان تعارض واقع ہوجاتا ہے اور ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے اسی طرح وجوہ ترجیح میں بھی تعارض واقع ہوجاتا ہے مثلاً دو قیاسوں میں تعارض واقع ہوا اور ہر قیاس کے لئے وجہ ترجیح ہے تو اس صورت میں ترجیح کی دونوں قسموں کے درمیان تعارض واقع ہوگا۔
تعارض بین الترجیحین کی تین قسمیں ہیں ۱۔ دونوں کی ترجیح وصف ذاتی کے اعتبار سے ہو ۲۔ دونوں کی ترجیح وصف عارضی کے اعتبار سے ہو ۳۔ ایک کی ترجیح وصف ذاتی اور دوسرے کی ترجیح وصف عارضی کے اعتبار سے ہو، پہلی دونوں قسموں میں قوۃ معانی کے اعتبار سے ترجیح ہوگی اگر ممکن ہو ورنہ تعارض کی وجہ سے تساقط ہوجائے گا اور تیسری قسم میں وصف ذاتی کے اعتبار سے ترجیح اولیٰ ہوگی نہ کہ وصف عارضی کے اعتبار سے، مصنف علیہ الرحمہ نے اسی کی طرف اپنے قول واذا تعارض ضربا ترجیح سے اشارہ کیا ہے جسکی تفصیل ماقبل میں مذکور ہوئی۔
اور اسی قاعدہ کے مطابق کہ ترجیح بالوصف الذاتی اولیٰ ہے ترجیح بالوصف العارضی سے، ہم نے کہا کہ رمضان کا روزہ قبل الزوال کی نیت سے بھی ادا ہوجائے گا یعنی اگر کوئی شخص رات سے نیت نہ کرسکا تو قبل الزوال نیت سے بھی روزہ ادا ہوجائے گا بخلاف امام شافعی رح کے ان کے یہاں رات سے روزہ کی نیت ضروری ہے۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ روزہ وحدت اعتباریہ شرعیہ ہے اسمیں تجزی جائز نہیں ہے یا تو کل روزہ صحیح ہوگا یا غیر صحیح ہوگا، یہ نہیں ہوسکتا کہ روزہ کا بعض حصہ صحیح اور بعض غیر صحیح ہو اور صحت اور عدم صحت کا تعلق نیت سے ہوگا اور اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ بعض نہار میں نیت ہو اور بعض میں نہ ہو مثلاً اگر نیت قبل نصف النہار کی تو اول نصف نہار بغیر نیت کے گذر گیا اور ثانی نصف نہار میں نیت پائی گئی لہٰذا ان دونوں نصفوں میں تعارض واقع ہوگیا اسلئے یا تو پورا روزہ صحیح ہوگا یا غیر صحیح ہوگا، نصف صحیح اور نصف غیر صحیح نہیں ہوسکتا چونکہ روزہ تجزی کو قبول نہیں کرتا۔
امام شافعی رح نے عدم صحت کو ترجیح دی ہے یعنے مذکورہ صورت میں روزہ صحیح نہیں ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ نے صحت کو ترجیح دی ہے یعنے روزہ صحیح ہوگا، نہار کے جس حصہ میں نیت پائی گئی ہے اگر اسکو ترجیح دیجائے تو روزہ صحیح ہوگا اور اگر اس حصہ کو ترجیح دی جائے کہ جسمیں نیت نہیں پائی گئی تو روزہ صحیح نہیں ہوگا، امام شافعی رح نے احتیاطاً اس حصہ کو ترجیح دی کہ جس حصہ میں نیت نہیں پائی گئی لہٰذا ان کے نزدیک روزہ صحیح نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہ رح نے اس حصہ کو ترجیح دی ہے جسمیں نیت موجود ہے۔
امام شافعی رح کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ روزہ عبادت ہے اور عبادت بغیر نیت صحیح نہیں ہوتی لہٰذا احتیاط

اسی میں ہے کہ روزہ کو غیر صحیح قرار دیا جائے، امام شافعی رح نے وصفِ عبادت کو ترجیح دی ہے جو کہ امساک کے لئے وصف عارضی ہے اسلئے کہ امساک ذات کے اعتبار سے عبادت نہیں ہوتا بلکہ نیت کی وجہ سے عبادت ہوتا ہے اور یہ عبادت خارج عن الامساک ہے اور امام ابو حنیفہ رح نے کثرت اجزار کی وجہ سے دن کے اس حصہ کو ترجیح دی ہے جسمیں نیت موجود ہے اور ترجیح بکثرت الاجزار وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح ہے اور ذات عرض پر مقدم ہوتی ہے اسلئے کہ وصف عارضی بمنزلہ معدوم ہوتا ہے وصف ذاتی کے مقابلہ میں اگرچہ عام عبادات میں احتیاطاً جانب فساد کو بالاتفاق ترجیح دی جاتی ہے جیسا کہ امام شافعی رح نے روزہ میں بھی جانب فساد کو ترجیح دی ہے مگر احناف نے روزہ کے مسئلہ میں جانب فساد کو ترجیح نہیں دی اسلئے کہ ترجیح بالفساد معنےٰ وصف عارضی کو ترجیح دینا ہے اسلئے کہ روزہ کا عبادت ہونا وصف عارضی ہے چونکہ امساک اپنی ذات کے اعتبار سے عبادت نہیں ہے جیسا کہ ماقبل میں گذرا ہے۔

فَصْلٌ، ثُمَّ جُمْلَةُ مَا يَثْبُتُ بِالْحُجَجِ الَّتِيْ مَرَّ ذِكْرُهَا سَابِقًا عَلٰى بَابِ الْقِيَاسِ شَيْئَانِ اَلْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَاِنَّمَا يَصِحُّ التَّعْلِيْلُ لِلْقِيَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ فَاَلْحَقْنَاهَا بِهٰذَا الْبَابِ لِتَكُوْنَ وَسِيْلَةً اِلَيْهِ بَعْدَ اَحْكَامِ طَرِيْقِ التَّعْلِيْلِ،

ترجمہ: یہ فصل ہے (احکام کے بیان میں) پھر وہ تمام چیزیں جو حجج سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے گذر چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں (اول) احکام مشروعہ (دوم) وہ چیزیں کہ جن سے احکام مشروعہ متعلق ہیں اور قیاس کی تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام (احکام و مایتعلق بہ الاحکام) کی معرفت کے بعد لہٰذا ہم نے ان تمام چیزوں کو اس باب کے ساتھ متعلق کر دیا تاکہ یہ معرفت قیاس تک رسائی کا وسیلہ بنجائے طریق تعلیل کو مضبوط کرنے کے بعد،

تشریح ـــــ یہ فصل احکام کے بیان میں ہے، یہ بات شروع میں گذر چکی ہے کہ علم اصول کا موضوع مذہب مختار کے مطابق ادلہ اربعہ اور احکام ہیں جب مصنف ادلہ ثلٰثہ کے بیان سے فارغ ہو گئے جو کہ مثبت للاحکام ہیں، اب احکام کے مباحث شروع کرتے ہوئے فرمایا ثم جملۃ مایثبت، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ادلہ ثلٰثہ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں ۱ احکام مشروعہ کالحلۃ والحرمۃ ۲ متعلقات احکام مشروعہ یعنے احکام مشروعہ کی علل واسباب و شرائط۔

سوال ـــــ باب القیاس سے احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کا کیا تعلق ہے باب القیاس میں

ان کو کیوں داخل کیا ہے؟

جواب ــــ مذکورہ چیزوں کی معرفت کے بعد ہی قیاس کماحقہ درست ہوسکتا ہے اسی وجہ سے مذکورہ جملہ چیزوں کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا ہے تاکہ طریق تعلیل کے مستحکم کرنے کے بعد معرفت مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ بنجائے، مصنف نے انما یصح التعلیل سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

أَمَّا الاحکامُ فَانواعٌ اَربعةٌ حقوقُ اللّٰہِ تعالیٰ خالصةً وحقوقُ العبادِ خالصةً ومَا اجْتمعَ فیہ حقَّانِ وحقُّ اللّٰہِ تعالیٰ فیہ غالبٌ کحدِّ القذفِ واجتمعا فیہِ وحقُّ العبدِ فیہ غالبٌ کالقصاصِ وحُقوقُ اللّٰہ تعالیٰ ثمانیةٌ انواعٍ عِبادَاتٌ خالِصةٌ کالایمانِ والصلٰوةِ والزکٰوةِ ونحوِھا وعقوباتٌ کاملةٌ کالحُدُودِ وعقوباتٌ قاصِرةٌ ونسمّیھا اَجزیةً وذٰلِکَ مثلُ حِرمانِ المیراثِ بالقتلِ وحقوقٌ دائرةٌ بَیْنَ الأمرینِ وھِیَ الکفّاراتُ وعبادةٌ فیھا معنی المؤنةِ حتّٰی لایُشترطُ لھا کمالُ الأھلیّةِ فھِیَ صدقةُ الفطرِ ومؤنةٌ فیھا معنی القربةِ وھوَ العشرُ ولِھٰذا لایبتدیٔ علی الکافرِ وجازَ البقاءُ علیہِ عِندَ محمّدٍ ومؤنةٌ فیھا معنی العقوبةِ وھوَ الخراجُ ولذٰلکَ لایبتدیٔ علی المُسلمِ وجازَ البقاءُ علیہِ،

ترجمہ: بہرحال احکام کی چار قسمیں ہیں ۱۔ خالص حقوق اللہ ۲۔ خالص حقوق العباد ۳۔ جسمیں دونوں جمع ہوں مگر حق اللہ غالب ہو ۴۔ جسمیں دونوں حق جمع ہوں مگر حق العبد غالب ہو جیساکہ قصاص، حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں ۱۔ عبادات خالصہ جیسے ایمان، صلوٰۃ، زکوٰۃ اور اس کے مثل اور ۲۔ عقوبات کاملہ جیساکہ حدود اور ۳۔ عقوبات قاصرہ اور ہم ان کا نام جزاء رکھتے ہیں اور اس کی مثال جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اور ۴۔ ایسے حقوق جو دونوں امروں کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ۵۔ ایسی عبادت کہ جس میں مؤنت کے معنی ہوں یہانتک کہ اس کے لئے کمال اہلیت شرط نہیں ہے پس وہ صدقۃ الفطر ہے اور ۶۔ ایسی مؤنت کہ جسمیں عبادت کے معنی ہوں اور وہ عشر ہے یہی وجہ ہے کہ ابتداء کافر پر واجب نہیں ہوتا البتہ بقاءً اسپر جائز ہے، امام محمدؒ کے نزدیک، اور ۷۔ ایسی مؤنت کہ جسمیں عقوبت کے معنی ہوں اور وہ خراج ہے اور اسیوجہ سے مسلمان پر ابتداءً واجب نہیں ہوتا البتہ بقاءً اسپر جائز ہے۔

تشریح: اما الاحکام فانواع اربعۃ، احکام سے مراد محکوم بہ ہے جو کہ فعل مکلف ہے احکام کی چار قسمیں ہیں ۱۔ حقوق اللہ خالص ۲۔ حقوق العباد خالص ۳۔ حقوق اللہ اور حقوق العباد سے مرکب مگر حقوق اللہ غالب

۴ دونوں سے مرکب مگر حقوق العباد غالب،

(۱) حقوق اللہ خالص وہ ہیں کہ جن کے ساتھ نفع عام وابستہ ہو جیسے حرمت بیت اللہ نماز میں قبلہ بنانے کے اعتبار سے عام لوگوں کا نفع اس سے متعلق ہے اور حرمت زنا اسکا نفع بھی عام لوگوں سے وابستہ ہے اسلئے کہ انساب محفوظ رہتے زنا کی وجہ سے جو آپس میں قتل وقتال ہوتا ہے اس سے حفاظت رہتی ہے، ان حقوق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیماً ہے ورنہ تو اللہ تعالیٰ انتفاع سے پاک ہے۔

(۲) حقوق العباد خالص اور وہ وہ ہے کہ جس کے ساتھ مصلحت خاصہ وابستہ ہو جیسا کہ غیر کے مال کی حرمت (۳) تیسری قسم وہ ہے کہ جو دونوں قسموں کے حقوق سے مرکب ہو مگر اسمیں حق اللہ غالب ہو جیسا کہ حد قذف اسمیں حق اللہ اسلئے ہے کہ حد قذف عفیف صالح پاک دامن کی بے عزتی کی سزا ہے اس سے بھی عام لوگوں کا نفع وابستہ ہے اسلئے کہ عفیف کو تہمت لگانے سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اور عالم میں فساد برپا ہوتا ہے اور حق عبد اس حیثیت سے ہے کہ مقذوف سے عار کا ازالہ ہوتا ہے حق اللہ اسمیں غالب ہے اسلئے کہ قذف زنا کی تہمت کو کہتے ہیں اور زنا خالص حق اللہ ہے لہٰذا اظہار زنا یعنی تہمت زنا بھی حق اللہ ہوگا اور اسمیں حق عبد اسلئے کہ قذف میں مقذوف کی بے عزتی بھی ہوتی ہے اور حق عبد کے مغلوب ہونے کی علامت یہ ہے کہ اسمیں ارث اور عفو جاری نہیں ہوتے بایں طور کہ مقذوف کا انتقال ہوجائے تو ورثاء کو قذف کا دعوے کرنے کا حق نہیں ہے اگر حق العبد غالب ہوتا تو وارث کو دعوے کا حق ہوتا۔

امام شافعی رح کے نزدیک حد قذف میں حق العبد غالب ہے یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں ارث اور عفو جاری ہوتے ہیں۔

(۴) اور چوتھی قسم وہ ہے کہ جو حق اللہ اور حق العبد سے مرکب ہو مگر حق عبد غالب ہو جیسا کہ قصاص اس میں حق اللہ کا ہونا تو ظاہر اسلئے کہ قصاص کے خوف سے عالم فساد سے محفوظ رہتا ہے اور یہ نفع عام ہے اور حق عبد اسلئے ہے کہ بندے کو قتل کر کے اس کے نفس پر جنایت کی ہے اور قصاص میں مقتول کے اولیاء کی تسلی ہے اور حق العبد غالب ہونے کی علامت یہ ہے کہ قصاص میں ارث جاری ہوتی ہے مقتول کے ورثاء کو قصاص لینے اور معاف کرنے یا صلح کرنے کا حق حاصل ہے۔

حقوق اللہ تعالیٰ ثمانیۃ انواع ۔ حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں ۱ عبادات خالصہ کہ جنمیں نہ عقوبات کا شائبہ ہو اور نہ مؤنت کا جیسا کہ ایمان، نماز، روزہ، حج وغیرہ ۲ عقوبات کاملہ یعنی جو عقوبات ہونے میں تام ہوں جیسے حد زنا وحد شرب وحد قذف وسرقہ ۳ عقوبات قاصرہ ان کو اجزیہ بھی کہتے ہیں کامل اور قاصر میں فرق کرنے کے لئے، عقوبت قاصرہ کی مثال مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے وارث کا وراثت

سے محروم ہوجانا یہ عقوبت قاصرہ اسلئے ہے کہ اسمیں قاتل کو نہ تو جسمانی تکلیف ہوتی ہے اور نہ اس کے مال میں نقصان ہوتا ہے بلکہ جو مال ملنے والا ہوتا ہے وہ نہیں ملتا، اور عقوبت قاصرہ ہونے کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ یہ نابالغ پر بھی جاری ہوتی ہے یعنے اگر کوئی بچہ اپنے مورث کو قتل کردے تو وہ بھی میراث سے محروم ہوگا بخلاف عقوبت کاملہ کے کہ یہ بچوں پر جاری نہیں ہوتی۔

(۴) چوتھی قسم وہ حقوق ہیں جو عبادت اور عقوبت سے مرکب ہیں جیسے کفارات، انکیں عبادت کے معنے اسلئے ہیں کہ انکی ادائیگی صوم، اعتاق، طعام اور کسوہ سے ہوتی ہے اور یہ تمام چیزیں عبادات ہیں اور عقوبت کے معنے اسلئے ہیں کہ کفارات بلا کسی وجہ ابتداءً واجب نہیں ہوتے بلکہ جزائے فعل کے طور پر واجب ہوتے ہیں۔

(۵) پانچویں قسم وہ عبادات ہیں کہ جسمیں مؤنت ہو جیسے صدقۃ الفطر، اصل اسمیں عبادت ہے لیکن مؤنت کے معنے بھی اسمیں ہیں اسی لئے اس قسم کا نام عبادت فیہا معنے المؤنت ہے اسمیں معنے مؤنث ہونے کی وجہ سے ہر اس شخص کیطرف سے واجب ہوگا جو اس کی کفالت میں داخل ہوگا مثلاً خود اس کا نفس، اولاد صغار وغلام وغیرہ حتیٰ لایشترط الخ یہ فیہا معنے المؤنۃ پر تفریع ہے اس پانچویں قسم کے لئے کمال اہلیت شرط نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ اگر اسمیں مؤنث کے معنے نہ ہوتے اور خالص عبادت ہوتی تو اہلیت یعنے عاقل، بالغ، مسلمان ہونا شرط ہوتا حالانکہ یہ شرط نہیں ہیں۔

(۶) چھٹی قسم مؤنت جسمیں معنے عبادت بھی ہوں جیساکہ عُشر، عشر درحقیقت زمین کا کرایہ ہے اگر زمیندار عشر ادا نہ کرے تو بادشاہ کو حق ہوگا کہ وہ زمین واپس لے لے مگر اسمیں عبادت کے معنے بھی ہیں اسلئے کہ اس کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا ہے اور عشر ابتداءً صرف مسلمانوں ہی پر واجب ہوتا ہے کافر پر ابتداءً واجب نہیں ہوتا اسلئے کہ کافر عبادت کی اہلیت نہیں رکھتا البتہ بقاءً کافر پر بھی عشر واجب ہوسکتا ہے مثلاً کوئی ذمی کافر مسلمان سے عشری زمین خریدلے تو اس صورت میں کافر پر بھی عشر واجب رہے گا۔ امام محمدؒ مؤنت کا خیال کرتے ہیں مؤنت کا کافر اہل ہوتا ہے لہٰذا عشر بقاءً کافر پر بھی واجب ہوسکتا ہے۔

(۷) ایسی مؤنت کہ جسمیں عقوبت کے معنے ہوں جیساکہ خراج، خراج درحقیقت اس زمین کی مؤنت ہے جس کی کاشت کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر زارع خراج (ٹیکس) نہ دے تو سلطان کو یہ حق ہے کہ زمین واپس لے لے خراج میں چونکہ ذلت کے معنے ہوتے ہیں اسلئے ابتداءً مسلمان پر واجب نہیں ہوتا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک بقاءً مسلمان پر بھی واجب ہوجاتا ہے مثلاً کسی مسلمان نے کسی ذمی کافر سے خراجی زمین خریدلی تو مسلمان پر بھی خراج باقی رہے گا۔ حقوق اللہ کی آٹھویں قسم کا بیان مندرجہ ذیل عبارت میں ہے۔

وحقٌ قائمٌ بنفسہٖ وھو خمسُ الغنائمِ والمعادنِ فانہٗ حقٌ وجبَ للہ تعالٰی

ثابتًا بنفسہٖ بناءً علیٰ اَنّ الجہادَ حقہٗ فصار المصابُ لہٗ کُلُّہٗ لٰکنہٗ اَوجبَ اَربعۃَ اَخماسٍ للغانمینَ مِنّۃً مِنہُ فلم یکن حقًّا لزمنا اداءُہٗ طاعۃً لہٗ بل ھو حقٌ استبقاہٗ لنفسہٖ فتولّیَ السّلطانُ اَخذَہٗ وقسمتہٗ ولھٰذا جوّزنا صرفہٗ اِلیٰ من استحقّ اربعۃَ الاَخماسِ مِنَ الغانمینَ بخلافِ الزکوٰۃِ والصّدقاتِ وحلّ لبنی ھاشمٍ لاَنّہٗ علیٰ ھٰذا التّحقیقِ لم یصر مِنَ الاَوساخِ واَمّا حقوقُ العبادِ فانھا اکثرُ مِن اَن تحصیٰ،

ترجمہ :- اور آٹھویں قسم ایسا حق ہے جو بالذات قائم ہے اور وہ معادن اور مال غنیمت کا پانچواں حصہ ہے یہ ایسا حق ہے جو اللہ کے لئے بالذات واجب ہے اس بنا پر کہ جہاد اللہ تعالےٰ کا حق ہے تو جہاد کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی کل کا کل اللہ ہی کا ہوگا لیکن اللہ تعالےٰ نے چار خمس اپنے فضل و احسان سے مجاہدین کے لئے واجب کر دیئے تو یہ خمس ایسا حق نہیں ہے کہ جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہوتی ہو بلکہ ایسا حق ہے جسکو اللہ تعالےٰ نے اپنے لئے روک لیا ہے لہٰذا سلطان جو خدا کا نائب ہے اس کے لینے اور تقسیم کرنیکا ذمہ دار ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیا ہے اس کے خرچ کرنے کو ان لوگوں پر جو غانمین میں سے چار خمس کے مستحق ہوئے ہیں بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس حلال ہے بنی ہاشم کے لئے اسلئے کہ خمس تحقیق مذکورہ کے مطابق اوساخ ناس میں سے نہیں ہے اور رہے حقوق العباد وہ تو بے شمار ہیں۔

تشریح : یہ آٹھویں اور آخری قسم کا بیان ہے حقوق اللہ میں سے آٹھواں حق وہ ہے جو بذات خود قائم ہے لہٰذا اس کی ادائیگی بندے کی جانب سے بطور عبادت نہ ہوگی بلکہ اللہ تعالےٰ نے خود اپنی ذات کے لئے باقی رکھا ہے اور اس کو وصول کرنے اور مصارف میں تقسیم کرنے کی ذمہ داری اپنے نائب یعنے سلطان کو سونپی ہے اور وہ مال غنیمت اور معادن سے حاصل ہونے والی دھات ہے ، مال غنیمت وہ مال ہے جو حربیوں سے دوران حرب زبردستی حاصل کیا جاتا ہے اور معدن وہ دھاتیں ہیں جنکو اللہ تعالےٰ نے زمین کے اندر پیدا فرمایا ہے مثلاً سونا، چاندی، لوہا، تانبا وغیرہ جہاد چونکہ اللہ تعالےٰ کا حق ہے اسلئے کہ جہاد اللہ کے دین کو غالب کرنے اور کلمۃ اللہ کو بلند کرنے کے لئے کیا جاتا ہے لہٰذا جہاد کے ذریعہ جو مال حاصل ہوگا وہ بھی بتمامہ اللہ تعالیٰ کا حق ہوگا مگر اللہ تعالےٰ نے رحمۃً و شفقۃً غانمین کے لئے چار خمس واجب کر دیئے ہیں اور صرف ایک خمس اپنے لئے باقی رکھا ہے یہی حال معادن کا بھی ہے نہ کہ چار حصے پانے والے کے ہیں۔ اگر زمین کسی کی ملکیت کی نہ ہو اور اگر ملکیت کی ہو تو زمین کے مالک کے ہیں اور ایک حصہ اللہ تعالےٰ کا حق ہے۔

مال غنیمت اور معادن چونکہ لوگوں کے اموال کا میل نہیں ہوتے اسلئے بنی ہاشم کے لئے حلال ہیں بخلاف دیگر صدقات کے کہ بنی ہاشم کے لئے حلال نہیں ہیں چونکہ یہ واجب کو ادا کرنے کا آلہ اور مال کا

میل ہوتے ہیں۔
واما حقوق العباد الخ حقوق العباد خالصہ بے شمار ہیں جیسے ضمانِ تلف، ضمانِ مغصوب، ضمانِ دیت وغیرہ۔

وَاَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِیْ فَارْبَعَۃٌ السَّبَبُ وَالْعِلَّۃُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَۃُ اَمَّا السَّبَبُ الْحَقِیْقِیُّ فَمَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یُّضَافَ اِلَیْہِ وُجُوْبٌ وَّلَا وُجُوْدٌ وَّلَا یُعْقَلُ فِیْہِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَّتَخَلَّلُ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّۃٌ لَا تُضَافُ اِلَی السَّبَبِ وَذٰلِکَ مِثْلُ دَلَالَۃِ السَّارِقِ عَلٰی مَالِ اِنْسَانٍ لِیَسْرِقَہٗ فَاِنْ اُضِیْفَ اِلَی السَّبَبِ صَارَ لِلسَّبَبِ حُکْمُ الْعِلَّۃِ وَذٰلِکَ مِثْلُ قَوْدِ الدَّابَّۃِ وَسَوْقِھَا ھُوَ سَبَبٌ لِمَا یُتْلَفُ بِھَا لٰکِنَّہٗ فِیْہِ مَعْنَی الْعِلَّۃِ فَاَمَّا الْیَمِیْنُ بِاللّٰہِ تَعَالٰی فَسُمِّیَ سَبَبًا لِلْکَفَّارَۃِ مَجَازًا وَکَذٰلِکَ تَعْلِیْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالشَّرْطِ لِاَنَّ اَدْنٰی دَرَجَاتِ السَّبَبِ اَنْ یَّکُوْنَ طَرِیْقًا وَالْیَمِیْنُ تُعْقَدُ لِلْبِرِّ وَذٰلِکَ قَطُّ لَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا لِلْکَفَّارَۃِ وَلَا لِلْجَزَاءِ لٰکِنَّہٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّؤُلَ اِلَیْہِ فَسُمِّیَ سَبَبًا مَجَازًا وَھٰذَا عِنْدَنَا،

ترجمہ:۔ اور بہرحال قسم ثانی سو وہ چار ہیں (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت، لیکن سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ حکم کا وجوب یا وجود اس کی طرف منسوب ہو اور اسمیں علیت کے معنے مفہوم نہ ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایسی علت موجود ہو کہ جو سبب کیطرف مضاف نہ ہو اور اسکی مثال چور کا دلالت (رہنمائی) کرنا ہے کسی کے مال کی جانب تاکہ اس کو چرالے، پس اگر علت سبب کیطرف مضاف ہو تو سبب کے لئے علت کا حکم ہوگا اور اس کی مثال چوپائے کا کھینچنا اور ہانکنا ہے یہ سبب ہے اس کا کہ جو اس دابہ کے ذریعہ تلف ہو جائے گا لیکن اس سبب میں علت کے معنے ہیں، بہرحال یمین باللہ کو کفارہ کا سبب مجازاً کہا گیا ہے اور اسی طرح طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنے کا نام سبب مجازاً رکھا گیا ہے اسلئے کہ سبب کا ادنےٰ درجہ یہ ہے کہ (حکم) تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور قسم سو یہ پورا کرنے کے لئے کھائی جاتی ہے اور یہ (قسم پورا کرنا) ہرگز کفارہ کا (یمین باللہ میں) اور جزاء کا (یمین بغیر اللہ میں) ذریعہ نہیں ہوسکتا لیکن حلف (مذکور) اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ مفضی الی الحکم ہو جائے پس اسی وجہ سے (حلف) کو سبب کہا گیا ہے مجازاً اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح نے فصل کی ابتداء میں یہ بات فرمائی تھی کہ ادلۂ ثلٰثہ سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں احکام اور ما یتعلق بہا الاحکام، اب مصنف رح احکام کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد ما یتعلق

بہا الاحکام کو بیان فرمارہے ہیں۔
فرمایا کہ قسم ثانی یعنی ما یتعلق بہا الاحکام کی چار قسمیں ہیں سبب، علت، شرط، علامت،
سبب کے لغوی معنے ——— ما یتوصل بہ الی المقصود یعنے جو مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اسی وجہ سے راستہ کو سبب کہتے ہیں چونکہ راستہ منزل تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح بادل کو بھی سبب کہتے ہیں چونکہ بادل بارش کا ذریعہ ہوتا ہے، رسی کو بھی سبب کہتے ہیں چونکہ کنویں سے ڈول نکالنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔
سبب کے اصطلاحی معنے ——— مصنف رح نے سبب کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں کی ہے اما السبب الحقیقی فما یکون طریقًا الی الحکم، سبب حقیقی وہ ہے جو مفضی الی الحکم ہو بغیر اس کے کہ اس سبب کی طرف حکم کا وجوب یا وجود مضاف ہو اور نہ اسمیں علیت کے معنے مفہوم ہوں۔
حقیقی کی قید سے سبب مجازی خارج ہوگیا جیساکہ وقت نماز کے لئے اور شہر رمضان روزہ کے لئے اور بیت اللہ حج کے لئے اسباب ہیں مگر یہ اسباب مجازی ہیں حقیقی نہیں۔
طریقًا الی الحکم کی قید سے علامت خارج ہوگئی اسلئے کہ علامت مفضی الی الحکم نہیں ہوتی بلکہ مامفضی الی الحکم پر دلالت کرتی ہے۔
من غیر ان یضاف الیہ وجوب کی قید سے علت خارج ہوگئی اسلئے کہ علت کی جانب وجوب حکم مضاف ہوتا ہے۔
ولا وجود کی قید سے شرط سے احتراز ہوگیا اسلئے کہ شرط کیجانب وجود حکم مضاف ہوتا ہے۔ اور ولا یعقل فیہ معانی العلل کی قید سے سبب مشابہ علت اور سبب فیہ معنے العلۃ خارج ہوگئے اسلئے کہ اگر سبب مشابہ علت ہوگا یا اسمیں علت کے معنے ہوں گے تو وہ سبب حقیقی نہ ہوگا بلکہ سبب (شبہ العلۃ یا سبب فیہ معنے العلۃ) ہوگا حالانکہ تعریف سبب حقیقی کی ہورہی ہے۔
ولکن یتخلل بینہ وبین الحکم علۃ لا تضاف الی السبب، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں۔
شبہ ——— شبہ یہ ہے کہ سبب حقیقی کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب حقیقی وہ ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان بالکل علت کا واسطہ نہ ہو۔
جواب ——— سبب اور حکم کے درمیان علت آسکتی ہے بشرطیکہ وہ علت سبب کیجانب مضاف نہ ہو اسی کیطرف مصنف رح نے لکن یتخلل بینہ الخ سے اشارہ فرمایا ہے اسلئے کہ اگر علت سبب کی جانب مضاف ہوگی تو سبب علۃ العلۃ ہوجائے گا اور حکم چونکہ علت کی طرف مضاف ہے لہٰذا اس طریقہ سے حکم سبب کیجانب مضاف ہوجائے گا اسی کا نام سبب فیہ معنے العلۃ ہے اور یہ سبب حقیقی نہ ہوگا

مطلب یہ کہ سبب علۃ العلۃ ہونے کی وجہ سے حکم کی علت ہو جائے گا اور اسی کا نام سبب فیہ معنی العلۃ ہے۔
وذلک مثل دلالۃ السارق، یہ سبب حقیقی کی مثال ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے چور کی کسی کے مال کیطرف رہنمائی کی اور سارق نے رہنمائی (دلالت) کیوجہ سے مال چرالیا اس مثال میں تین جزو ھیں، ۱ دلالت ۲ سارق کا فعل سرقہ ۳ سرقہ، دلالت سرقہ کے لئے سبب حقیقی ہے اور سارق کا فعل سرقہ سرقہ کی علت ہے اور یہ فعل سرقہ دلالۃ (رہنمائی) کیطرف مضاف نہیں ہے یعنے یہ نہیں کہہ سکتے کہ فعل سرقہ دلالۃ (رہنمائی) کیوجہ سے ہوا ہے اسلئے کہ دال کی دلالت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ سارق لازمی طور پر دلالت کیوجہ سے چوری کرہی لے بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دلالت کے باوجود اللہ تعالےٰ کی توفیق یا کسی اور مانع کیوجہ سے چوری نہیں کرتا، اگر سبب یعنے دلالت میں علیت کے معنے ہوتے تو دلالت کے بعد چوری کرنا لازمی اور ضروری ہوتا اسلئے کہ علت اپنے معلول سے جدا نہیں ہوسکتی، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دلالت سبب حقیقی یعنے سبب محض ہے ایسں علیت کا شائبہ بھی نہیں ہے اور حکم کی اضافت علت کیطرف ہوتی ہے نہ کہ سبب کیطرف، لہٰذا چوری کی نسبت سارق کیطرف ہوگی نہ کہ دلالت کرنے والے کیطرف اور قطع ید سارق کا ہوگا نہ کہ دلالت کرنے والے کا۔

سوال — اگر محرم غیر محرم کو شکار پر دلالت (رہنمائی) کرے اور محرم کی دلالت کی وجہ سے غیر محرم شکار کرے تو رہنمائی کرنے والے محرم پر جزار صید واجب نہیں ہونی چاہیئے اسلئے کہ بقول آپ کے دلالت تو سبب محض ہے اصل علت تو شکاری کا فعل ہے اور سبب کیجانب حکم کی اضافت نہیں ہوا کرتی۔

جواب — ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ محرم کی دلالت سبب حقیقی یعنے سبب محض ہے بلکہ یہ تو جنایت علی الاحرام ہے اسلئے کہ محرم نے احرام باندھکر اپنے اوپر لازم کرلیا کہ وہ نہ خود شکار کرے گا اور نہ شکار پر دلالت کرکے شکار کے امن کو زائل کرے گا جب اس نے شکار کیطرف دلالت کردی تو گویا اس نے شکار کے امن کو زائل کرکے اس کی خلاف ورزی کی جسکو اپنے اوپر لازم کیا تھا اور یہ جنایت علی الاحرام ہے لہٰذا دلالت کرنے والا اس جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس کی مثال ایسی ہی کہ ایک شخص مودِع نے دوسرے شخص مودَع کے پاس کوئی ودیعت رکھی تو مودَع پر لازم ہے کہ اس شئے کی حفاظت کرے مگر مودَع نے خود ہی مالِ ودیعت کیطرف چوری کی رہنمائی کردی جس کے نتیجہ میں چور نے وہ چیز چرالی تو یہ مودَع مالِ ودیعت کی قیمت کا ضامن ہوگا اسلئے کہ مودَع نے ودیعت قبول کرکے اپنے اوپر مالِ ودیعت کی حفاظت کو لازم کرلیا اور جب اس نے خود ہی مالِ ودیعت کیطرف چور کی رہنمائی کردی تو گویا اس نے اپنے اوپر لازم کردہ حفاظت کو پورا نہیں کیا جسکی وجہ سے مودَع مالِ ودیعت کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

فان اضیف الی السبب، اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کیطرف مضاف ہو تو

اس سبب کو بھی علت ہی کہا جائے گا اور حکم کی نسبت اس سبب کیطرف ہوگی، مثلاً کوئی چوپائے کو ہانکر یا کھینچکر لے کر چلا اور اس چوپائے نے روندکر مال یا جان کا نقصان کر دیا، چوپائے کو کھینچکر لے چلنا یہ سبب نقصان ہے اسلئے کہ یہ مفضی الی النقصان ہے اور چوپائے کا روندکر نقصان کرنا یہ علت ہے اور نقصان حکم ہے مگر چوپائے کو کھینچکر اس کی مرضی کے خلاف لیجانا یہ سبب (محض) نہیں ہے بلکہ ایسا سبب ہے کہ اسمیں علت کے معنی ہیں اسلئے کہ نقصان کی اصل علت جانور کا روندنا ہے مگر یہ روندنا لیجانے والے کیطرف منسوب ہوگا اسلئے کہ جانور کا فعل لیجانے والے کے فعل کے تابع ہے لہٰذا چوپائے پر عدم اہلیت کی وجہ سے کوئی ضمان لازم نہیں آئے گا، اب رہی یہ بات کہ سبب پر ضمان لازم آئے گا یا نہیں تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ ایک تو ہوتا ہے ضمان محل اور ایک ہوتا ہے ضمان فعل، ضمان محل یعنے تلف شدہ شے کے نقصان کا جانور کو لیجانے والا ضامن ہوگا البتہ ضمان فعل کا ضامن نہیں ہوگا یعنے تلف کی نسبت (سائق) یعنے لیجانے والے کیطرف نہیں کیجائے گی بلکہ تلف کی نسبت تو چوپائے کی طرف ہی رہے گی مگر چونکہ چوپائے میں ضمان کی اہلیت نہیں ہے اسلئے ضمان فعل چوپائے پر بھی واجب نہیں ہوگا، مثلاً ایک شخص چوپائے کو لے کر چلا اور چوپائے نے اسی شخص کے والد کو ہلاک کر دیا تو لڑکا اپنے باپ کی ہلاکت کا ضامن نہیں ہوگا بایں طور کہ لڑکے کو اس کے والدِ مقتول کی میراث سے محروم کر دیا جائے اسلئے کہ لڑکا اپنے باپ کا قتل کا براہ راست مرتکب نہیں ہوا ہے بخلاف اس صورت کے کہ کوئی شخص اپنے والد کو براہ راست قتل کر دے تو لڑکا والد کی میراث سے محروم رہے گا۔

فاما الیمین باللہ تعالیٰ، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ـــــ آپنے فرمایا تھا کہ سبب حقیقی وہ ہوتا ہے جو مفضی الی الحکم ہو مگر یمین باللہ (مثلاً کوئی شخص کہے واللہ لافعل کذا) اور یمین بغیر اللہ (مثلاً اپنی باندی سے کہے اِن دخلتِ الدارَ فانتِ حرۃ) مفضی الی الحکم نہیں ہے مگر پھر بھی ان دونوں کو سبب کہا جاتا ہے یمین باللہ کفارہ کا اور یمین بغیر اللہ جزاء کا سبب ہے۔

فائدہ۔ یمین باللہ مفضی الی الحکم اسلئے نہیں ہے کہ یمین مانع حنث ہے اور بغیر حنث نہ کفارہ ہوتا ہے اور نہ جزاء لازم ہوتی ہے۔

جواب ـــــ یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ کو مجازاً مایؤل کے اعتبار سے سبب کہدیا گیا ہے جیسے قرآن مجید میں عنب کو خمر کہدیا گیا ہے اور قال اللہ تعالیٰ "انی ارانی اعصر خمرا" بعض اوقات جبکہ مانع حنث مرتفع ہو جاتا ہے تو یہ یمین ہی سبب کفارہ اور سبب جزاء بنجاتی ہے مثلاً جس چیز کو کرنے کی قسم کھائی ہے اگر وہ نہ کی تو حانث ہو جائیگا اسی طرح اگر دخول دار پایا گیا تو طلاق یا عتاق واقع ہو جائے گا۔

اور مایؤل مجاز کے علاقوں میں سے ایک علاقہ ہے۔

شافعیؒ جَعَلَهُ سَبَبًا هُوَ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا لِهٰذَا الْمَجَازِ شُبْهَةُ الْحَقِيقَةِ حُكْمًا خِلَافًا لِزُفَرَؒ وَيَتَبَيَّنُ ذٰلِكَ فِي مَسْئَلَةِ التَّنْجِيزِ هَلْ يُبْطِلُ التَّعْلِيقَ فَعِنْدَنَا يُبْطِلُهُ لِأَنَّ الْيَمِينَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ أَنْ يَصِيرَ الْبِرُّ مَضْمُونًا بِالْجَزَاءِ وَإِذَا صَارَ مَضْمُونًا بِالْجَزَاءِ صَارَ لِمَا ضَمِنَ بِهِ الْبِرُّ لِلْحَالِ شُبْهَةُ الْوُجُوبِ كَالْمَغْصُوبِ مَضْمُونٌ بِقِيمَتِهِ فَيَكُونُ لِلْغَصَبِ حَالَ قِيَامِ الْعَيْنِ شُبْهَةُ إِيجَابِ الْقِيمَةِ وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ لَمْ يَبْقَ الشُّبْهَةُ إِلَّا فِي مَحَلِّهِ كَالْحَقِيقَةِ لَا تَسْتَغْنِي عَنِ الْمَحَلِّ فَإِذَا فَاتَ الْمَحَلُّ بَطَلَ بِخِلَافِ تَعْلِيقِ الطَّلَاقِ بِالْمِلْكِ فَإِنَّهُ يَصِحُّ فِي مُطَلَّقَةِ الثَّلٰثِ وَإِنْ عُدِمَ الْمَحَلُّ لِأَنَّ ذٰلِكَ الشَّرْطَ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ فَصَارَ ذٰلِكَ مُعَارِضًا لِهٰذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ،

ترجمہ:۔ اور امام شافعیؒ نے یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ کو ایسا سبب قرار دیا ہے جو علت کے معنی میں ہے (یعنی علۃ العلۃ ہے)، اور ہمارے نزدیک سبب مجازی حکم کے اعتبار سے سبب حقیقی کے مشابہ ہے بخلاف امام زفرؒ کے اور ثمرۂ اختلاف مسئلہ تنجیز میں ظاہر ہوگا آیا تنجیز تعلیق کو باطل کر دیتی ہے یا نہیں، چنانچہ ہمارے نزدیک باطل کر دیتی ہے اسلئے کہ یمین کی مشروعیت بر (قسم پوری کرنے) کے لئے ہوئی ہے لہٰذا یہ ضروری ہے کہ یمین مضمون بالجزاء ہو (یعنی یمین پوری نہ ہونے کی صورت میں جزاء لازم ہو) اور جب یمین مضمون بالجزاء ہوگئی تو ماضمن بہ البر (یعنی طلاق وعتاق) کے لئے فی الحال قبل فوات البر، ثبوت کا شبہ پیدا ہوگیا جیساکہ شے مغصوب ہلاک ہونے کے بعد اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہوتی ہے لہٰذا غصب کے لئے شے مغصوب کے موجود ہونے کے باوجود ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جب بات ایسی ہے (یعنے یمین سبب مجازی ہے مگر مشابہ بالحقیقت ہے)، تو مشابہت باقی نہیں رہے گی مگر سبب کے محل میں، مثل حقیقت کے جو کہ محل سے مستغنی نہیں ہوتا اور جب تنجیز ثلث سے محل ہی فوت ہوگیا تو تعلیق بھی باطل ہوگئی بخلاف طلاق کو ملک نکاح پر معلق کرنے کے سو یہ تعلیق صحیح ہے مطلقۃ الثلاث کے حق میں اگر محل معدوم ہوگیا ہو اسلئے کہ یہ شرط نکاح علت کے حکم میں ہے (یعنی یہ تعلیق بالشرط فی حکم العلۃ) اس مشابہت کے معارض ہوگی جو شرط کے متحقق ہونے سے پہلے موجود ہے۔

تشریح:۔ والشافعی جعلہ، یمین باللہ اور تعلیق کے بارے میں امام شافعیؒ کا مذہب بیان فرما رہے ہیں اس کے بعد امام زفر کا مذہب بیان فرمائیں گے امام ابوحنیفہؒ کا مذہب بیان فرما چکے ہیں۔

ان تینوں حضرات کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے۔ امام شافعیؒ یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ کو سببٌ فیہ معنے العلۃ (یعنے سبب حقیقی) کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ سبب مجازی مشابہ بالسبب الحقیقی مانتے ہیں

اور امام زفرؒ سبب مجازی محض مانتے ہیں، امام شافعیؒ افراط کیطرف گئے ہیں اور امام زفرؒ تفریط کیطرف اور امام ابو حنیفہؒ نے درمیانی راستہ اختیار فرمایا ہے گویا کہ امام صاحب کا مسلک خیر الامور اوساطہا کا مصداق ہے، امام زفرؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ اس بات میں تو متفق ہیں کہ یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ کفارہ کے لئے سبب مجازی ہیں مگر اختلاف اس بات میں ہے کہ امام زفرؒ سبب مجازی خالص مانتے ہیں اور امام صاحب سبب مجازی مشابہ بالحقیقت مانتے ہیں۔

امام شافعی کی دلیل ــــ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب حالف حانث ہوگیا تو اسپر کفارۂ یمین واجب ہوگیا اور سبب وجوب یمین ہی ہے اسی طرح تعلیق میں جب معلق علیہ پایا گیا تو جزاء واقع ہو جائے گی اور جزاء کا موجب تعلیق ہی ہے مثلاً اگر کسی نے اِن دخلتِ الدارَ فانتِ طالق کہا تو جب دخول دار پایا گیا تو طلاق واقع ہوگئی، سببٌ فیہ معنے العلۃ کے یہی معنے ہیں، علت میں معلول فوراً واقع ہوجاتا ہے مثلاً اگر انتِ طالق کہدیا جائے تو طلاق فوراً واقع ہوجائے گی اور سبب فیہ معنے العلۃ میں حکم حنث اور معلق علیہ کے وجود پر معلق رہتا ہے جب یہ دونوں موجود ہوجاتے ہیں تو حکم بھی موجود ہوجاتا ہے۔

وعندنا لہٰذا المجاز شبہۃ الحقیقۃ حکماً، یعنے ہمارے نزدیک یمین باللہ اور تعلیق، مجاز خالص نہیں ہیں بلکہ مجاز مشابہ بالحقیقہ ہے اس اعتبار سے کہ یمین بر (یعنے پورا کرنے) کے لئے مشروع کی گئی ہے یعنے حالف قسم اسی لئے کھاتا ہے کہ اس کو پورا کرے لہٰذا اگر حالف یمین پوری نہیں کرتا تو اس پر جزاء تعلیق کی صورت میں اور کفارہ یمین باللہ کی صورت میں لازم آئے گا، بر کے مضمون بالجزاء ہونے کا یہی مطلب ہے لہٰذا مضمون بالبر یعنے کفارہ اور جزاء کے لئے فی الحال (قبل فوات البر) ثبوت کا شبہ پیدا ہوجائے گا لہٰذا یمین کے لئے مشابہت بالحقیقۃ ثابت ہوجائے گی، مطلب یہ ہے کہ یمین اور تعلیق جب حنث کی صورت میں سبب بنتے ہی ہیں تو حانث ہونے سے قبل بھی سبب بننے کا شبہ پیدا ہوجائے گا اسی کا نام سبب مشابہ بالحقیقۃ ہے یایوں کہیئے کہ یمین اگرچہ فی الحال مفضی الی الکفارہ نہیں ہے مگر فوات یمین کی صورت میں مفضی الی الکفارہ ہوجانے کا احتمال ہے اسی وجہ سے یمین مشابہ بالسبب الحقیقی کہلاتی ہے۔

خلافاً لزفرؒ، امام زفرؒ کے نزدیک یمین باللہ اور معلق بالشرط مجاز محض ہیں انمیں حقیقت کا شائبہ بھی نہیں ہے ان پر سبب کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اسلئے کہ یمین کی مشروعیت بر (قسم پوری کرنے) کیلئے ہے اور بر مفضی الی الکفارہ نہیں ہوسکتی اسلئے کہ کفارہ حنث کیوجہ سے واجب ہوتا ہے اور حنث اور بر میں تضاد ہے لہٰذا بر کفارہ کا سبب نہیں بن سکتی اس کے باوجود اگر یمین پر سبب کا اطلاق کیا جاتا ہے تو وہ محض مجازاً ہی ہوگا۔

ویتبین ذلک فی مسئلۃ التنجیز، ہمارے اور امام زفرؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اور نتیجہ مسئلہ تنجیز

میں ظاہر ہوگا آیا تنجیز تعلیق کو باطل کرتی ہے یا نہیں، ہمارے نزدیک باطل کرے گی اور امام زفرؒ کے نزدیک باطل نہیں کرے گی۔

مسئلہ تنجیز کی صورت یہ ہے کسی شخص نے اپنی منکوحہ سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا پھر اسنے تین طلاقیں علی الفور دیدیں بعد انقضائے عدت دوسرے شخص سے اس عورت نے نکاح کرلیا اور اسنے بھی وطی کے بعد طلاق دیدی بعد انقضائے عدت شوہر اول سے دوبارہ نکاح کرلیا اس کے بعد وہ عورت گھر میں داخل ہوئی ہمارے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی اسلئے کہ ہمارے نزدیک تنجیز نے تعلیق سابق کو باطل کردیا اور امام زفرؒ کے نزدیک دخول دار کی وجہ سے طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ ان کے نزدیک تعلیق کے وقت انت طالق مجازًا پایا گیا تھا جسمیں حقیقت کا کوئی شائبہ نہیں تھا اسی وجہ سے اس وقت انت طالق کو محل کی ضرورت نہیں تھی بلکہ احتمال حدوث محلیت کافی تھا اور وہ قائم تھا اسلئے کہ مطلقۃ الثلث کے حق میں یہ احتمال موجود ہے کہ عورت اس کیطرف حلالہ کے بعد لوٹ آئے اور جب نکاح ثانی کے بعد دخول دار پایا گیا تو گویا کہ اسی وقت شوہر نے انت طالق کہا ہے لہٰذا طلاق واقع ہوجائے گی۔

اور ہمارے نزدیک جبکہ شوہر کا قول انت طالق تعلیق کے وقت مجاز مشابہ بالحقیقۃ کے طور پر موجود تھا لہٰذا اس کے لئے محل کی ضرورت تھی جیسا کہ حقیقت کو محل کی ضرورت ہوتی ہے یعنے انت طالق کو جس طرح محل کی ضرورت ہے بغیر محل بیکار ہے اسی طرح انت طالق ان دخلت الدار کو بھی محل کی ضرورت ہے بغیر محل یہ بھی بیکار ہے اور محل تنجیزًا طلاق کیوجہ سے فوت ہوگیا لہٰذا اسکا قول انت طالق بھی باقی نہیں رہا تو دخول دار کے وقت طلاق کیسے واقع ہوسکتی ہے۔ لان الیمین شرعت سے احناف کی دلیل کا بیان ہے جسکی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

فائدہ ـــــ صار لما ضمن بہ البر للحال شبہۃ الوجوب کی تسہیل یہ ہے ای صار لما ضمن (ای ہو الطلاق والعتاق) شبہۃ الثبوت فی الحال (ای قبل فوات البر)

لما میں جو ما موصولہ ہے اس سے مراد طلاق اور عتاق ہیں مطلب یہ ہے کہ تعلیق کی صورت میں طلاق اور عتاق کے لئے شبہۃ بر فوت (یعنے حانث ہونے سے قبل ہی پیدا ہوگیا اور فوات بر یعنے حانث ہونے کے بعد تو طلاق اور عتاق کا ثبوت یقینی ہوگا۔

کالمغصوب مضمون بقیمتہ، اس عبارت سے مصنف رحؒ احناف کے مذہب کی مثال سے تائید ذکر فرما رہے ہیں یعنے بر اسی طرح مضمون بالجزاء ہوتی ہے جسطرح کہ شئے مغصوب مضمون بالقیمۃ ہوتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ طلب محل میں شئے کا مشابہ شئے کے قائم مقام ہوتا ہے یعنے جسطرح سبب حقیقی کو محل کی ضرورت ہوتی ہے وہ محل سے مستغنی نہیں ہوسکتا اسی طرح سبب مشابہ بالسبب الحقیقی کو بھی محل کی ضرورت

ہوتی ہے۔
کالمغصوب برکے ساتھ متعلق ہے مطلب یہ ہے کہ برا اسی طرح مضمون بالجزار ہوتی ہے جسطرح مغصوب شئے مضمون بالقیمۃ ہوتی ہے غصب میں اصل شئے مغصوب عنہ کو واپس کرنی ہوتی ہے اور اگر شئے ہلاک ہو جائے اور ذوات الامثال میں سے ہو تو مثل واجب ہوتا ہے اور ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت واجب ہوتی ہے لیکن شئے مغصوب کے موجود ہونے کی صورت میں بھی ایجاب قیمت کا شبہ ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مالک کا غاصب کو شئے مغصوب کی قیمت سے بری کرنا جائز ہوتا ہے یہانتک کہ بری کرنے کے بعد اگر شئے مغصوب ہلاک ہوگئی تو غاصب پر ضمان واجب نہیں ہوگا اسی طرح مغصوب کے موجود ہونے کے باوجود مغصوب کی قیمت کی کفالت درست ہے مغصوب کے ہلاک ہونے سے پہلے اگر قیمت کا ثبوت کسی درجہ میں بھی نہ ہوتا تو مذکورہ احکام درست نہ ہوتے جیساکہ قبل الغصب ابراء، کفالت وغیرہ درست نہیں ہیں۔
بخلاف تعلیق الطلاق بالملک، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام زفرؒ کے قیاس کا جواب دینا چاہتے ہیں، امام زفرؒ نے تعلیق الطلاق بالشرط کو تعلیق الطلاق بالملک پر قیاس کیا حالانکہ یہ قیاس مع الفارق ہے امام زفرؒ کے قیاس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اجنبیہ یا اپنی مطلقۃ الثلث سے کہے ان نکحتک فانت طالق تو اس صورت میں بالاتفاق مسئلہ یہ ہے کہ جب اس عورت سے نکاح کرے گا تو طلاق واقع ہو جائیگی حالانکہ اجنبیہ اور مطلقۃ الثلث طلاق کا محل نہیں مگر اس کے باوجود طلاق واقع ہو جاتی ہے اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی طلاق واقع ہونی چاہیئے۔
امام زفرؒ کے قیاس کا خلاصہ یہ ہے کہ بقاء تعلیق بقاء محل کی محتاج نہیں ہے جسطرح کہ اگر کوئی شخص اجنبیہ سے یوں کہے ان نکحتک فانت طالق اور پھر اس سے نکاح کرے تو طلاق واقع ہو جاتی حالانکہ اجنبیہ اور مطلقۃ الثلث ابتداء ہی سے محل طلاق نہیں ہے جب ابتداءً تعلیق بدون المحل جائز ہے تو بقاءً تعلیق بدون المحل بطریق الاولےٰ جائز ہوگی اسلئے کہ بقاء اسہل ہوتی ہے ابتداء سے۔
امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ——— جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام زفرؒ کا تعلیق بالشرط کو تعلیق بالملک پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ دونوں مسئلوں میں بہت بڑا فرق ہے، تعلیق الطلاق بالملک عدم محل کی صورت میں بھی صحیح ہے اسلئے کہ نکاح کہ جس پر طلاق کو معلق کیا ہے (ان نکحتک فانت طالق کہا ہے) وہ نکاح ملک طلاق کے لئے علت کے حکم میں ہے اسلئے کہ ملکِ طلاق مستفاد ہے ملک نکاح سے، یعنے اگر نکاح نہ ہو تو حق طلاق کہاں سے حاصل ہو سکتا ہے لہٰذا نکاح طلاق کے لئے علۃ العلۃ کے درجہ میں ہوگا اسلئے کہ قائل کے قول ان نکحتک فانتِ طالق میں نکاح علت ہے صحت تعلیق کے لئے اور تعلیق علت ہے وقوع طلاق کے لئے لہٰذا نکاح علت ہے وقوع طلاق کے لئے لہٰذا نکاح کے لئے مشابہ

علت ہونا ثابت ہو گیا اور شبہ علت، علت کے حکم میں ہوتی ہے اور تعلیق الحکم بحقیقۃ العلۃ حقیقت ایجاب کو باطل کرتی ہے کوئی فائدہ نہ ہونے کیوجہ سے، یعنے اگر حکم کو علت پر معلق کر دیا جائے تو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا کیونکہ وہ کسی حکم کو واجب نہیں کر سکتی، مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا ان اعتقتک فانت حر تو یہ قول باطل ہے اسلئے کہ حریت کو اس کی علت یعنے اعتاق پر معلق کیا ہے لہٰذا غلام آزاد نہ ہوگا اسی طرح اگر اپنی منکوحہ سے کہا ان طلقتک فانت طالق تو طلاق واقع نہ ہوگی اسلئے کہ وقوع طلاق کو ایقاع طلاق پر معلق کیا ہے اور ایقاع طلاق وقوع طلاق کے لئے علت ہے اور حکم کو اس کی علت پر معلق کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

فصار ذلک معارضاً الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام زفرؒ کے قیاس کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے، ان نکحتک فانت طالق میں دو حیثیتیں ہیں ایک تعلیق کی حیثیت ہے اسلئے کہ وقوع طلاق کو نکاح پر معلق کیا ہے، اس تعلیق کیوجہ سے انت طالق وقوع طلاق کے لئے سبب مجازی ہے اسلئے کہ اگر تعلیق نہ ہوتی تو انت طالق سبب حقیقی ہوتا اور سبب مجازی وجود شرط کے وقت وجود محل کا تقاضہ کرتا ہے اور دوسری حیثیت شرط نکاح کا علت کے حکم میں ہونا ہے یہ حیثیت عدم محل کا تقاضہ کرتی ہے جب ان نکحتک فانت طالق میں اقتضاء محل اور عدم اقتضاء محل میں تعارض واقع ہو گیا تو تعارضا تساقطا کیوجہ سے قیام محل کی شرط ختم ہو گئی اور تعلیق باقی رہ گئی لہٰذا جب شرط نکاح پائی جائے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی بخلاف تعلیق بالشرط کے کہ وہ مشابہ بالسبب الحقیقی ہونے کی وجہ سے محل کا تقاضہ کرتی ہے اور تعلیق کے بعد تین طلاقیں تنجیزاً دینے کی وجہ سے محل فوت ہو گیا اور ثابت شدہ محل جب فوت ہو جاتا ہے تو دوبارہ تعلیق مذکور کے لئے محل نہیں بنتا لہٰذا قائل کا قول ان دخلت الدار فانت طالق باطل ہو گیا اور جب انت طالق ہی باطل ہو گیا تو طلاق کہاں سے واقع ہوگی، امام زفرؒ اس گہرائی تک نہ پہنچ سکے اور تعلیق بالشرط کو تعلیق بالملک پر قیاس کر لیا حالانکہ دونوں کے درمیان بون بعید ہے۔

وَاَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ اِلَيْهِ وُجُوْبُ الْحُكْمِ اِبْتِدَاءً وَذٰلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمِلْكِ وَالنِّكَاحِ لِلْحِلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقِصَاصِ وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيْقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اِقْتِرَانُهُمَا مَعًا وَذٰلِكَ كَالْاِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا فَاِذَا تَرَاخَى الْحُكْمُ لِمَانِعٍ كَمَا فِي الْبَيْعِ الْمَوْقُوْفِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَ عِلَّةً اِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا وَدَلَالَةُ كَوْنِهِ عِلَّةً لَا سَبَبًا اَنَّ الْمَانِعَ اِذَا زَالَ وَجَبَ الْحُكْمُ بِهِ مِنَ الْاَصْلِ حَتّٰى يَسْتَحِقَّهُ الْمُشْتَرِيْ

بِزَوَائِدِہٖ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال علت سے مراد شریعت میں وہ ہے کہ جسکی طرف حکم کا وجوب مضاف ہو بلا واسطہ اور اس کی مثال جیسا کہ بیع ملک کے لئے اور نکاح حلت کے لئے اور قتل قصاص کے لئے اور علت حقیقیہ کی صفت نہیں ہے کہ وہ حکم پر مقدم ہو بلکہ واجب علت اور حکم دونوں ایک ساتھ ہونا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ استطاعت فعل کے ساتھ ہمارے نزدیک، پس اگر حکم (علت سے) کسی مانع کیوجہ سے مؤخر ہوجائے جیسا کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں ہوتا ہے تو وہ اسماً اور معنًی علت ہوگی نہ حکماً، اور اس علت ہونے اور سبب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوجائے تو حکم اس کے ذریعہ اول امر ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری مبیع کا اس کے زوائد کے ساتھ مستحق ہوگا۔

تشریح:۔ ابتدار فصل میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ ادلہ ثلثہ سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں ۱؎ احکام ۲؎ وما یتعلق بہ الاحکام، ما یتعلق بہ الاحکام کے بارے میں فرمایا تھا کہ وہ چار ہیں سبب، علت، شرط، علامت، سبب کے بیان سے فراغت کے بعد اب علت کا بیان فرما رہے ہیں۔

علت کے لغوی معنے اس عارض کے ہیں کہ جس کے لاحق ہونے سے محل کا وصف متغیر ہو جائے جیسا کہ مرض کہ جس کے لاحق ہونے کی وجہ سے محل یعنے جسم میں تغیر آجاتا ہے اور اصطلاح شرع میں اس شے کا نام علت ہے جس کیطرف حکم کا وجوب بلا واسطہ منسوب ہو۔

علت کی تعریف مصنف رح نے ان الفاظ سے کی ہے عما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً، اسمیں عما یضاف الیہ بمنزلہ جنس ہے اور وجوب الحکم فصل اول ہے، اس قید سے شرط خارج ہوگئی اسلئے کہ شرط کی جانب وجودِ حکم مضاف ہوتا ہے نہ کہ وجوب حکم، ابتداءً یہ فصل ثانی ہے اس قید سے سبب، علامت اور علۃ العلۃ خارج ہوگئے اسلئے کہ سبب اور علۃ العلۃ کے ذریعہ حکم بالواسطہ ثابت ہوتا ہے حالانکہ علت وہ ہوتی ہے کہ جس کے ذریعہ حکم بلا واسطہ ثابت ہو اور علامت سے حکم ثابت ہی نہیں ہوتا۔

وذلک مثل البیع، مصنف رح نے علت کی تین مثالیں پیش کی ہیں ۱؎ بیع علت ہے اثبات ملک کیلئے ۲؎ نکاح علت ہے اثباتِ حلت کے لئے اور قتل علت ہے قصاص کے لئے۔

مذکورہ تینوں چیزیں بلا واسطہ بغیر تاخر زمانی کے ثابت ہوتی ہیں یعنے جب علت کا وجود ہوتا ہے تو بلا تاخیر اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً جب نکاح ہوگیا تو بلا تاخیر حلت ثابت ہوگی علیٰ ہذا القیاس، علتِ شرعیہ میں کمال تین اوصاف کے پائے جانے سے ہوتا ہے ۱؎ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنے اس علت کی وضع کسی خاص حکم کے لئے ہو اور ثبوتِ حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کیطرف ہو ۲؎ معنوی اعتبار سے

علت ہو یعنے ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جاتی ہو ۳ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنے وجود علت کے ساتھ متصلاً بلا تاخیر حکم ثابت ہو۔

جس علت میں اوصاف ثلثہ مذکورہ پائے جائیں وہ علت کاملہ ہوگی اور اگر بعض اوصاف پائے جائیں اور بعض نہ پائے جائیں تو وہ علت قاصرہ کہلائے گی، پہلے وصف کے اعتبار سے اس علت کو علت اسماً کہیں گے اور دوسرے وصف کے اعتبار سے علت معنےً کہیں گے اور تیسرے وصف کے اعتبار سے علت حکماً کہیں گے، اوصاف ثلثہ کے اعتبار سے علت کی کل سات قسمیں حاصل ہوتی ہیں ۱ علت اسمًا و معنًا و حکمًا ۲ اسمًا فقط ۳ معنًا فقط ۴ حکمًا فقط ۵ اسمًا و معنًا لا حکمًا ۶ اسمًا و حکمًا لا معنےً ۷ معنًا و حکمًا لا اسمًا، ہر ایک کی تفصیل مع امثلہ آئندہ آرہی ہے۔

علت حقیقیہ کی صفت یہ نہیں ہے کہ وہ حکم پر مقدم ہو بلکہ جو بات ضروری ہے وہ یہ ہے کہ علت اور حکم دونوں ساتھ پائے جائیں مثلاً قدرت علی الفعل فعل کے ساتھ، اہل سنت والجماعت کا یہی مذہب ہے البتہ معتزلہ قدرت علی الفعل کو فعل سے مقدم اور ساتھ مانتے ہیں۔

استطاعت وہ عرض ہے جو افعال کی علت ہے جس کو اللہ تعالےٰ نے ہر حیوان کے اندر پیدا فرمایا ہے جس سے حیوان اپنے افعال اختیاریہ کرتا ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا کہ استطاعت اور فعل دونوں ساتھ ہوتے ہیں البتہ آلات اور اسباب کی سلامتی قدرت علی الفعل سے مقدم ہوتی ہے، جب استطاعت کا عرض ہونا معلوم ہوگیا اور اعراض کی بقا بغیر محل کے محال ہے لہٰذا اگر استطاعت کو قبل الفعل مانتے ہیں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت لازم آئے گا حالانکہ یہ خلاف اصل ہے،

معتزلہ کی جانب سے تکلیف مالا یطاق کا اعتراض لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تکلیف کا مدار صحت آلات پر ہے۔

علت اپنے معلول پر بحسب الذات مقدم ہوتی ہے اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے اس کو تقدم ذاتی کہتے ہیں اور علت عقلیہ تامہ کے اپنے معلول کے ساتھ اقتران زمانی میں بھی کسی کو اختلاف نہیں ہے تاکہ تخلف الحکم عن العلۃ لازم نہ آئے مثلاً حرکت اصابع اور حرکت قلم میں تخلف نہیں ہوسکتا البتہ علل شرعیہ کے بارے میں اختلاف ہے محققین علل شرعیہ کے لئے بھی علل عقلیہ کے مانند مقارنت زمانی کو ضروری سمجھتے ہیں اور علت شرعیہ کا تخلف حکم سے جائز نہیں سمجھتے۔

محققین کا استدلال یہ ہے کہ اگر علت شرعیہ اور اس کے حکم کے درمیان تخلف جائز ہو تو ثبوت علت سے ثبوت حکم پر استدلال صحیح نہیں ہوگا اور اس سے علل کو احکام کے لئے وضع کرنے کی شارع کی غرض فوت ہو جائے گی البتہ ہمارے بعض مشائخ مثلاً ابوبکر اور محمد ابن فضل وغیرہ علت عقلیہ اور

شرعیہ میں فرق کرتے ہیں اسطرح کہ علت عقلیہ میں علت سے معلول کا تخلف جائز نہیں ہے اور علت شرعیہ سے حکم شرعی کا تخلف جائز ہے۔

واذا تراخی الحکم لمانع، مصنف علیہ الرحمہ علت کی اقسام سبعہ کو مع امثلہ بیان کرنا چاہتے ہیں علت کاملہ کی جس کو علت حقیقیہ بھی کہتے ہیں تین مثالیں اوپر گذر چکی ہیں یعنے بیع مطلق، نکاح، قصاص، یہاں سے پانچویں قسم یعنے علت اسماً ومعناً لا حکماً کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں جیساکہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار بیع موقوف کو بیع فضولی بھی کہتے ہیں اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کو مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کردے تو یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف رہے گی جب تک مالک اجازت نہ دے مشتری کی ملکیت مبیع میں ثابت نہیں ہوگی گویاکہ بیع کا جو حکم ہے ثبوت ملک وہ مؤخر رہے گا البتہ دو وصف اسمیں موجود ہیں علت اسماً اور علت معنیً، علت اسماً تو اسلئے کہ بیع کی وضع ہی اثبات ملک کے لئے ہے اور ملک بیع کیطرف مضاف بھی ہے اور علت معناً اسلئے ہے کہ بیع اثبات ملک میں مؤثر ہے مگر چونکہ بیع موقوف ہونے کیوجہ سے حکم مؤخر ہے اسلئے علت حکماً نہیں ہے، بیع بشرط الخیار بھی قسم ثانی کی مثال ہے خیار خواہ مشتری کا ہو یا بائع کا یا دونوں کا، بہرحال خیار شرط کیوجہ سے مشتری کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، گویاکہ خیار شرط کے ختم ہونے تک بیع کا ثبوت مؤخر رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ بیع بشرط الخیار اثبات ملک کے لئے حکماً علت نہیں ہے البتہ اسماً اور معناً علت ہونا اول مثال کے مانند ظاہر ہے۔

ودلالۃ کونہ علۃ لاسبباً، مصنف رح اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ــــ بیع موقوف اور بیع بخیار الشرط میں جب حکم علت سے مؤخر ہوتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں قسم کی بیع اثبات ملک کے لئے علت نہیں ہیں بلکہ سبب ہیں چونکہ سبب ہی میں حکم مؤخر ہوتا ہے نہ کہ علت میں؟

جواب ــــ حکم بھی کبھی اپنی علت سے کسی مانع کیوجہ سے متاخر ہوجاتی ہے مثلاً شہر رمضان وجوب صوم کے لئے علت ہے مگر حکم (وجوب صوم) مسافر کے حق میں متاخر ہے الی ادراک عدۃ من ایام اخر، بیع بشرط الخیار کی صورت میں اصل بیع صحیح ہے البتہ مانع (خیار) کی وجہ سے حکم متاخر ہوگیا ہے بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کے علت ہونے اور سبب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوجاتا ہے تو حکم ابتداء امر سے ثابت ہوتا ہے اگر سبب ہوتا تو حکم ابتداءً امر سے نہیں بلکہ مانع کے زوال کے وقت سے ثابت ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اگر مشتری نے خیار شرط کے ساتھ مثلاً بکری خریدی اور خیار شرط کے ایام میں بکری نے بچہ دیدیا تو بچہ بھی مشتری کا ہوگا اسی طرح ایام خیار میں جو اضافہ بھی مبیع میں ہوگا وہ مشتری کا ہوگا اگر بیع موقوف وغیرہ اثبات حکم کیلئے سبب ہوتی تو زوائد کا حقدار مشتری نہ ہوتا۔

وَكَذٰلِكَ عَقْدُ الْاِجَارَةِ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا وَلِهٰذَا صَحَّ تَعْجِيْلُ الْاُجْرَةِ لٰكِنَّهٗ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ لِمَا فِيْهِ مِنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ حَتّٰى لَا يَسْتَنِدَ حُكْمُهٗ وَكَذٰلِكَ كُلُّ اِيْجَابٍ مُضَافٍ اِلٰى وَقْتٍ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا لٰكِنَّهٗ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ وَكَذٰلِكَ نِصَابُ الزَّكٰوةِ فِيْ اَوَّلِ الْحَوْلِ عِلَّةٌ اِسْمًا لِاَنَّهٗ وُضِعَ لَهٗ وَمَعْنًى لِكَوْنِهٖ مُؤَثِّرًا فِيْ حُكْمِهٖ لِاَنَّ الْغِنَاءَ يُوْجِبُ الْمُوَاسَاةَ لٰكِنَّهٗ جُعِلَ عِلَّةً بِصِفَةِ النَّمَاءِ فَلَمَّا تَرَاخٰى حُكْمُهٗ اَشْبَهَ الْاَسْبَابَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ اِنَّمَا تَرَاخٰى اِلٰى مَا لَيْسَ بِحَادِثٍ بِهٖ وَاِلٰى مَا هُوَ شَبِيْهُ الْعِلَلِ وَلَمَّا كَانَ مُتَرَاخِيًا اِلٰى وَصْفٍ لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهٖ اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ هٰذِهِ الشُّبْهَةُ غَالِبًا لِاَنَّ النِّصَابَ اَصْلٌ وَالنَّمَاءَ وَصْفٌ،

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی عقد اجارہ علت ہے اسمًا اور معنےً لا حکمًا اور اسی وجہ سے اجرت کی تعجیل صحیح ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے اسلئے کہ اجارہ میں مستقبل کیجانب اضافت کے معنے ہیں یہاں تک کہ عقد اجارہ کا حکم وجود علت کیجانب مستند نہ ہوگا اور اسی طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو اسم و معنے کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے، لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے اور ایسا ہی زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسمًا علت ہے اسلئے کہ نصاب ایجاب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنےً علت ہے نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے حکم میں اسلئے کہ غناء فقراء کی غمخواری کو واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو صفت نما کے ساتھ (کامل) علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہوگیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہوگیا، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکم نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جبکہ حکم ایسے وصف تک مؤخر ہو جو مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت قوی ہے اسلئے کہ نصاب اصل ہے اور نما وصف ہے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے علت اسمًا و معنًا لا حکمًا کی چار مثالیں پیش کی ہیں ایک کا بیان اوپر گذرا ہے یہ دوسری مثال ہے، عقد اجارہ ملک منافع کی علت ہے یعنے اگر کسی چیز کو اجرت پر لیا جائے تو اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہو جاتا ہے، جسطرح عقد بیع اثبات ملک کی علت ہے اسی طرح عقد اجارہ اثبات ملک منافع کی علت ہے مگر یہ علت اسمًا و معنےً ہے حکمًا نہیں ہے، اسمًا تو اسلئے ہے کہ اجارہ کی وضع ہی اجرت پر لی ہوئی چیز سے نفع حاصل کرنے کے لئے ہے اور حکم کی اضافت بھی اجارہ کی طرف ہوتی ہے اور معنًا اسلئے ہے کہ عقد اجارہ ملک منافع ثابت کرنے میں مؤثر ہے یہی وجہ ہے کہ قبل العمل

اجرت کی ادائیگی جائز ہے، عقد اجارہ اثبات ملک منافع کے لئے حکماً علت نہیں ہے اسلئے کہ حکماً علت کیلئے یہ ضروری ہے کہ جب علت موجود ہو تو حکم بلا تاخیر موجود ہو اور عقد اجارہ میں یہ ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اوقات علت موجود ہوتی ہے مگر اس کا حکم مؤخر ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص عقد اجارہ شعبان میں کرے مگر اجارہ کی ابتدار رمضان سے کرے تو یہ درست ہے مثلاً کوئی شخص شعبان میں کہے اجرتک ہٰذہ الدار من مدۃ رمضان تو اجارہ رمضان سے ہوگا نہ شعبان سے عقد اجارہ میں حکم کا تحقق فی الفور نہیں ہوا ہے اور ہو بھی نہیں سکتا اسلئے کہ منافع فی الوقت معدوم ہیں وہ تو شیئاً فشیئاً موجود ہوتے رہتے ہیں مثلاً اگر سائیکل ایک گھنٹہ کے لئے اجرت پر لی تو لیتے ہی منافع حاصل نہیں ہوجاتے بلکہ تھوڑے تھوڑے ایک گھنٹہ میں حاصل ہوتے ہیں اسی کو حکم کا مؤخر ہونا کہتے ہیں بہرحال اجارہ کے اسما اور معناً علت ہونے کی وجہ سے اجرت قبل الوقت لینا جائز ہے جیسا کہ ریلوں اور بسوں میں اجرت پہلے ہی لے لی جاتی ہے حالانکہ منافع شیئاً فشیئاً بعد میں حاصل ہوتے ہیں اور یہ اجرت کا قبل الوقت لے لینا ایسا ہی ہے جیسا کہ زکوٰۃ حولانِ حول سے قبل ہی ادا کر دی جائے۔

سوال ــــــ مصنف ؒ نے علت اسماً و معناً لا حکماً کی دو مثالیں کیوں پیش کی ہیں اسمیں کیا مصلحت ہے؟

جواب ــــــ پہلی مثال جو کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کی ہے اور دوسری عقد اجارہ کی یہ دونوں مثالیں اگرچہ علت اسماً و معناً لا حکماً ہونے میں مشترک ہیں مگر دونوں میں قدرے فرق ہے وہ یہ کہ عقد اجارہ علت مشابہ بالاسباب ہے اور پہلی دونوں بیوع محض علت ہیں مشابہ بالاسباب نہیں ہیں، سبب اور اس کے حکم میں تخلل زمانی ہوتا ہے یعنی سبب کے حکم کا بالفور ثابت ہونا ضروری نہیں ہوتا بلکہ مؤخر بھی ہوتا ہے یہی صورت عقد اجارہ میں بھی ہے اسلئے کہ اجارہ میں اضافت وقت مستقبل کیطرف ہوتی ہے مثلاً عقد اجارہ کیا شعبان میں اور اجرت کی ابتدار کی رمضان سے جیسے کوئی شخص شعبان میں مکان کرایہ پر لینے کا معاملہ اسطرح کرے کہ کرایہ کی ابتدار رمضان سے ہوگی وقت عقد اجارہ اور اس کے حکم کے درمیان فصل زمانی پایا گیا بخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کے کہ حکم وقت علت ہی سے ثابت ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر خیار شرط کی مدت میں مبیع میں کچھ اضافہ ہوا تو وہ بھی مشتری کا ہوگا۔

وکذلک کل ایجاب مضاف الیٰ وقت علۃ، اقسام سبعہ میں سے پانچویں قسم کی یہ تیسری مثال ہے مگر اس کو قاعدہ کلیہ کے طور پر بیان کیا ہے یعنے جہاں ایسی صورت ہوگی وہ اسماً معناً لا حکماً علت ہوگی یعنے ہر وہ ایجاب جو زمان مستقبل کیطرف مضاف ہو تو وہ بھی اسماً معناً لا حکماً علت ہوگی مثلاً انتِ طالق غداً، یا انتَ حرٌ غداً، ان دونوں مثالوں میں علتِ طلاق اور علتِ عتاق تکلم کے وقت موجود ہے مگر

ان کا حکم یعنی وقوع طلاق وعتاق موجود نہیں ہے بلکہ اسکا وجود کل آئندہ ہوگا لہٰذا علت اور حکم کے درمیان فصل زمانی آگیا یہی سبب ہونے کی علامت ہے لہٰذا یہ دونوں مثالیں بھی علت مشابہ بالسبب ہوں گی۔

وکذلک نصاب الزکوٰۃ الخ یعنی جسطرح عقد اجارہ علت اسمًا ومعنًا لاحکمًا مشابہ بالسبب ہے اسیطرح نصاب زکوٰۃ بھی علت اسمًا ومعنًا لاحکمًا مشابہ بالسبب ہے اقسام سبعہ میں سے پانچویں قسم کی یہ چوتھی مثال ہے نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے اسمًا علت تو اسلئے ہے کہ نصاب وجوب زکوٰۃ ہی کیلئے شرعًا موضوع ہے اور زکوٰۃ کی اضافت نصاب کیطرف ہوتی ہے کما یقال نصاب زکوٰۃ الابل، اور معنًا علت اسلئے ہے کہ نصاب وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے اسلئے کہ غنا احسان الی الفقیر کو واجب کرتا ہے اور غنا (مالداری) کا مدار شرعًا نصاب پر ہے یعنی شریعت کی نظر میں وہ شخص غنی ہے جو مالک نصاب ہو لیکن نصاب صفت نمو کی وجہ سے علت ہے اور نمو کے قائم مقام حولان حول ہے جیساکہ سفر کو مشقت کے قائم مقام قرار دیدیا گیا ہے حدیث میں وارد ہوا ہے "لازکوٰۃ فی مال حتے یحول علیہ الحول" جب وجوب زکوٰۃ حولان حول تک کے لئے مؤخر ہوگیا تو نصاب، علت مشابہ بالسبب لاحکمًا ہوگیا، اگر وجوب زکوٰۃ حولان حول تک مؤخر نہوتا تو نصاب علت حقیقیہ غیر مشابہ بالسبب ہوتا اور اگر صفت نمو حکم کے لئے علت حقیقیہ ہوتی تو نصاب سبب محض ہوتا۔

الا ترے انہ الخ یہ نصاب کی سبب کے ساتھ مشابہت کی تائید ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حکم (وجوب زکوٰۃ) کا تعلق نمو سے ہے اور نمو کا تعلق نصاب سے نہیں ہے لہٰذا حکم کا تعلق نصاب سے نہیں ہوگا، نمو کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور حکمی، پھر حقیقی کی دو قسمیں ہیں اول نفس شے میں نمو (اضافہ) جیسے سائمہ جانوروں میں لبن، نسل سمن، صوف وغیرہ کا اضافہ دوم تجارت کیوجہ سے نفس مال میں اضافہ اور نمو حکمی جیساکہ حولان حول کو حکمًا اضافہ مان لیا گیا ہے، نمائے حقیقی اور حکمی دونوں کا تعلق نصاب سے نہیں ہے بلکہ نمائے حقیقی کا تعلق سائمہ ہونے سے ہے اور نمائے حکمی جس کا قائم مقام حولان حول ہے لوگوں کی رغبت اور طلب پر ہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نما حادث بالنصاب نہیں ہے اور حکم کا تعلق نما سے ہے تو یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ حکم کا تعلق نصاب سے نہیں ہے اور جب نصاب سے حکم کا عدم تعلق ثابت ہوگیا تو حکم اور نصاب کے درمیان انفصال مؤکد ہوگیا اسلئے کہ علت کے لاحکمًا ہونے کے لئے نصاب سے حکم کا مؤخر ہونا ضروری ہے۔

سوال ـــــ رمی بالسہم یہ زخمی کرنے کا ذریعہ ہے مگر بواسطہ وصول الی المرمی الیہ مطلب یہ ہے کہ تیر زخمی جب ہی کرے گا کہ جب جس کو تیر مار رہا ہے اس تک تیر کی رسائی اور نفوذ ہو جیساکہ نصاب سے

حکم ثابت ہونے کا ذریعہ نما ہے لہٰذا جسطرح نصاب علت مشابہ بالسبب ہے نہ کہ علت حقیقیہ اسی طرح رمی بالسہم بھی علت مشابہ بالسبب ہونی چاہیئے نہ کہ علت حقیقیہ حالانکہ رمی مجروح کرنے کیلئے علۃ حقیقیہ ہے؟

جواب ــــ نصاب اور رمی کے واسطوں میں فرق ہے نصاب کا واسطہ جو کہ نما ہے نصاب سے حادث (پیدا شدہ) نہیں ہے بخلاف رمی کے واسطہ کے جو کہ وصول اور نفوذ ہے رمی ہی سے حادث (پیدا شدہ) ہے لہٰذا نصاب علت مشابہ بالسبب ہے اور رمی علت حقیقیہ ہے۔

والٰی ما ہو شبیہ بالعلل، نصاب کے مشابہ بالسبب ہونے کی یہ دوسرے طریقہ سے توضیح ہے اسکا ماحصل یہ ہے کہ نصاب کا حکم نما کی طرف مؤخر ہے یعنے جب تک نصاب میں نمار نہیں ہوگا زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی اور نمار مشابہ بالعلت ہے نہ کہ علت حقیقیہ، اگر نمار علت حقیقیہ ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا جیساکہ دلالۃ السارق میں گذر چکا ہے، نما مشابہ بالعلت اسلئے ہے کہ اصل علت نصاب ہے اور نصاب فقراء کے ساتھ ہمدردی کا ذریعہ ہے کیونکہ غنی ہی فقراء کے ساتھ ہمدردی کرسکتا ہے اور اس ہمدردی میں نما کیوجہ سے اضافہ ہوتا ہے لہٰذا جو کام نصاب سے ہوتا ہے اسی کام کو نمار کیوجہ سے تقویت حاصل ہوتی ہے لہٰذا نمار مشابہ علت ہوگا نہ کہ اصل علت۔

قاعدہ ــــ اگر واسطہ علت حقیقیہ ہو تو اول سبب حقیقی ہوگا، زیر بحث مسئلہ میں نصاب اول ہے اور نمار واسطہ ہے اور حکم ثالث ہے جیساکہ دلالت سارق میں فعل سارق جو کہ دلالت اور سرقہ کا واسطہ ہے سرقہ کی علت حقیقیہ ہے لہٰذا دلالت سبب حقیقی ہوگا اور اگر واسطہ نہ علت حقیقیہ ہو اور نہ مشابہ بالعلۃ تو اول علت حقیقیہ ہوتا ہے جیساکہ قاتل کا کسی کو تلوار سے عمداً قتل کردینا اسمیں قاتل علت حقیقیہ ہے اسلئے کہ تلوار جو کہ واسطہ ہے نہ علت حقیقیہ ہے اور نہ مشابہ بالعلت ہے اور اگر واسطہ علت حقیقیہ تو نہ ہو مگر مشابہ علت ہو جیساکہ نما نصاب میں مشابہ علت ہے چونکہ اصل علۃ نصاب ہے تو اول (نصاب) مشابہ علت ہوگا۔

یہ جاننا ضروری ہے کہ جب واسطہ مشابہ علت ہوتا ہے جیساکہ نما مشابہ علت ہے تو اول (نصاب) میں دو احتمال ہوتے ہیں ۱؎ یہ کہ علت مشابہ سبب ہو ۲؎ سبب مشابہ علت ہو۔ زیر بحث مسئلہ میں نمار واسطہ مشابہ علت ہے جیساکہ اوپر گذر چکا ہے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب واسطہ مشابہ علت ہوتا ہے تو اول میں دو احتمال ہوتے ہیں علت مشابہ سبب اور سبب مشابہ علت حالانکہ آپ نصاب کو علت مشابہ سبب کہتے ہیں اس کا برعکس کیوں نہیں کہتے؟

جواب ــــ نصاب جسطرح مشابہ بالسبب ہے مشابہ بالعلت بھی ہے اسلئے کہ اگر نصاب کا حکم (وجوب زکوٰۃ

متراخی نہ ہوتا تو نصاب علت حقیقیہ ہوتا اور اگر نصاب کا حکم علت حقیقیہ کیجانب متراخی ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا اور اگر نصاب کا حکم ایسے وصف کیجانب متاخر ہو جو مشابہ علت ہو تو نصاب مشابہ علت بھی ہوگا اور مشابہ سبب بھی جیسا کہ زیر بحث مسئلہ میں نصاب کا حکم (وجوب زکوٰۃ) نماء کیجانب متاخر ہے نماء کا مشابہ علت ہونا ماسبق میں معلوم ہو چکا ہے نصاب کی مشابہت اگرچہ علت اور سبب دونوں کے ساتھ ہے مگر علت کے ساتھ مشابہت باعتبار اصل اور ذات کے ہے جو کہ قوی ہے اور سبب کے ساتھ مشابہت باعتبار وصف کے ہے جو کہ ضعیف ہے کیونکہ وصف اصل کے تابع ہونے کی وجہ سے ضعیف ہوتا ہے لہٰذا ذات کے اعتبار سے مشابہت کو قوی ہونے کی وجہ سے وصف کے اعتبار سے مشابہت پر ترجیح دیجائیگی لہٰذا نصاب، علت مشابہ بالسبب کہلائے گا نہ کہ سبب مشابہ بالعلۃ ورنہ تو ضعیف کی قوی پر ترجیح لازم آئے گی مصنف رح کے قول وکان ہٰذہ الشبہۃ غالبًا لان النصاب اصل والنماء وصف کا یہی مطلب ہے۔

وَمِنْ حُكْمِہٖ اَنَّہٗ لَا يَظْهَرُ وُجُوْبُ الزَّكٰوةِ فِيْ اَوَّلِ الْحَوْلِ قَطْعًا بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْبُيُوْعِ وَلَمَّا اَشْبَہَ الْعِلَلَ وَكَانَ ذٰلِكَ اَصْلًا كَانَ الْوُجُوْبُ ثَابِتًا مِنَ الْاَصْلِ فِي التَّقْدِيْرِ حَتّٰى صَحَّ التَّعْجِيْلُ لٰكِنَّہٗ يَصِيْرُ زَكٰوةً بَعْدَ الْحَوْلِ وَكَذٰلِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عِلَّةٌ لِتَغْيِيْرِ الْاَحْكَامِ اِسْمًا وَمَعْنًى اِلَّا اَنَّ حُكْمَہٗ يَثْبُتُ بِہٖ بِوَصْفِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَوْتِ فَاَشْبَہَ الْاَسْبَابَ مِنْ هٰذَا الْوَجْہِ وَهُوَ عِلَّةٌ فِي الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا اَشْبَہُ بِالْعِلَلِ مِنَ النِّصَابِ وَكَذٰلِكَ شِرَاءُ الْقَرِيْبِ عِلَّةٌ لِلْعِتْقِ لٰكِنْ بِوَاسِطَةٍ هِيَ مِنْ مُوْجِبَاتِ الشِّرٰى وَهُوَ الْمِلْكُ فَكَانَ عِلَّةً يُشْبِہُ السَّبَبَ كَالرَّمْيِ،

ترجمہ:۔ اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ اول حول میں زکوٰۃ کا وجوب ہرگز ظاہر نہیں ہوگا بخلاف ان بیوع کے کہ جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور جبکہ نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہی (علل کے ساتھ مشابہت) اصل ہے تو تقدیر شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰۃ اصل ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ تعجیل صحیح ہوگی لیکن یہ (معجل) حول کے بعد ہی زکوٰۃ شمار ہوگا اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کی سمًا اور معنًے علت ہے مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوگیا اور یہ مرض الموت حقیقت میں علت ہے اور علت کے زیادہ مشابہ ہے بہ نسبت نصاب کے، اور ایسے ہی شراء قریب عتق کی علت ہے لیکن اس

واسطہ کیوجہ سے جو شراء کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ مقتضٰے شراء ملک ہے یہ (شراء قریب) ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی (تیر پھینکنا)

تشریح:- اوپر بتایا جاچکا ہے کہ نصاب قبل الحول امام مالک رح کے نزدیک وجوب زکوٰۃ کی علت ہی نہیں ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک علت تامہ ہے اور احناف کے نزدیک علت مشابہ بالسبب ہے اسلئے کہ نصاب کا حکم نماء پائے جانے تک مؤخر ہے اور نماء کی مدت حولان حول ہے لہٰذا یہ ممکن نہیں ہے کہ سال پورا ہونے سے پہلے ہی ابتداء سال میں زکوٰۃ واجب ہوجائے اسلئے کہ نصاب صفت نماء کے ساتھ متصف ہوکر علت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ علتِ موصوفہ بغیر وصف کے عمل نہیں کرسکتی، اس کی مزید تفصیل اوپر گذرچکی ہے۔

کذلک مرض الموت الخ علت مشابہ بالسبب کی یہ پانچویں مثال ہے مرض الموت بھی تغیر احکام کیلئے اسمًا معنےً لاحکمًا علت ہے، اسمًا تو اسلئے کہ شارع نے مرض الموت کو تغیر احکام کے لئے وضع کیا ہے مریض کو حالتِ صحت میں اپنے مال میں مطلقاً تصرف کرنے کی اجازت تھی مگر حالتِ مرض میں شارع نے ثلث مال سے زیادہ میں تصرف کرنے پر پابندی لگادی گویا کہ احکام متغیر ہوگئے اور معنًا اسلئے علت ہے کہ مرض الموت مریض کو تصرفات سے منع کرنے میں مؤثر ہے مرض الموت چونکہ حکمًا علت نہیں ہے اسی طرف مصنف رح نے اپنے قول الا ان حکمہ یثبت بہ بوصف الاتصال بالموت سے اشارہ کیا ہے، مرض الموت کا حکم جو کہ تصرف پر پابندی ہے اور وہ امر آخر پر موقوف ہے اور وہ امر آخر موت ہے لہٰذا مرض الموت علت مشابہ بالسبب ہوگا جسطرح نصاب کا حکم (وجوب زکوٰۃ) امر آخر یعنے نماء پر موقوف ہونے کی وجہ سے علت مشابہ سبب ہے اسی طرح مرض الموت کے حکم کے موت پر موقوف ہونے کی وجہ سے مرض الموت بھی علت مشابہ بالسبب ہے۔

وہو علۃ فی الحقیقۃ، اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ مرض علت حقیقیہ کاملہ ہے اسلئے کہ علت حقیقیہ وہ ہوتی ہے جس کے اندر اوصاف ثلثہ یعنے اسمًا معنےً حکمًا پائے جائیں اور مرض کے اندر صرف پہلے دو پائے جاتے ہیں بلکہ مصنف کا مقصد اسبات پر تنبیہ کرنا ہے کہ مرض احکام کے لئے سبب نہیں ہے بلکہ درحقیقت علت ہے البتہ چونکہ مرض الموت کا حکم جو کہ حجر عن التصرف ہے اتصال بالموت تک کے لئے مؤخر ہوتا ہے اسلئے مرض مشابہ بالسبب ہوگیا ورنہ تو فی الحقیقۃ مرض الموت علت ہی ہے جبکہ موت تک مؤخر ہونے کی ایک صورت مثلاً یہ ہے کہ اگر کسی مریض نے اپنا تمام مال ہبہ کردیا اور موہوب لہٗ کو سپرد بھی کردیا تو یہ مال فی الحال موہوب لہ کی ملکیت ہوگا اسلئے کہ مرض اگرچہ منع عن التصرفات کی علت ہے مگر مانع تب ہی ہوگا کہ جب مرض الموت مفضی الی الموت ہوجائے پس اگر

مریض کل مال ہبہ کرنے کے بعد مرگیا تو علت منع یعنے مرض متصل بالموت ہونے کی وجہ سے تام ہوگئی لہٰذا ثلث سے جو مال زائد ہے وہ موہوب لہ سے واپس لیا جائے گا اور اگر مریض تندرست ہوگیا تو اسکا تصرف نافذ ہوگا اسلئے کہ علت تام نہیں ہوئی۔

وہٰذا اشبہ بالعلل من النصاب، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت میں نصاب اور مرض الموت میں موازنہ کرکے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان دونوں میں علت کے ساتھ زیادہ مشابہ کون ہے، فرماتے ہیں کہ مرض بہ نسبت نصاب کے علت سے زیادہ مشابہ ہے اسلئے کہ وصف اتصال یعنے موت کہ جسکی طرف احکام مؤخر ہیں وہ وصف مرض ہی سے پیدا ہوا ہے اسلئے کہ آلام جو موصل الے الموت ہوتے ہیں وہ مرض ہی کیوجہ سے پیدا ہوتے ہیں، مطلب یہ کہ مرض سے آلام واوجاع پیدا ہوتے ہیں اور آلام و اوجاع موت کی علت ہوتے ہیں لہٰذا مرض موت کی علۃ العلۃ ہوا، بخلاف نصاب کے کہ نماء نصاب سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یا تو چراگاہوں میں جانوروں کو چرانے یا لوگوں کی رغبت زیادہ ہونیکی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

وکذلک شراء القریب علۃ للعتق لخ علت مشابہ بالسبب اسماً معنےً لاحکماً کی یہ چھٹی مثال ہے، فرمایا کہ نصاب و مرض وغیرہ کے مانند یہ بھی علت مشابہ بالسبب کی مثال ہے شراء قریب عتق کے لئے علت تو اسلئے ہے کہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک عتق کی علت ہے لقولہ علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ، لہٰذا شراء عتق کے لئے علۃ العلۃ ہونے کی وجہ سے علت ہے مگر شراء کا عتق کے لئے علت ہونا بہ بواسطۂ ملک ہے جو کہ شراء کا مقتضٰے ہے لہٰذا اس اعتبار سے مشابہ بالسبب ہے اسلئے کہ علت اور حکم کے درمیان جب فصل ہوتا ہے تو وہ علت مشابہ بالسبب ہوتی ہے۔

اس کی مثال قتل بالرمی ہے رمی بالسہم قتل کی علت ہے اور روح خارج کرنے میں مؤثر ہے اس اعتبار سے رمی قتل کی علت ہے مگر قتل کی علت بواسطہ وصول ونفوذ فے البدن ہے یعنے تیر فضاء سے گذرتا ہوا مرمے الیہ کے بدن تک پہنچے اور اس کے بدن میں نفوذ کرے تب جاکر قتل ہوگا محض تیر چلانے سے قتل نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ محض تیر چلانے سے قصاص واجب نہیں ہوتا بلکہ تیر نفوذ کرکے قتل بھی کردے تب قصاص واجب ہوتا ہے لہٰذا رمی بالسہم یہ قتل کے لئے علت مشابہ سبب ہے اسی طرح شراء قریب عتق کے لئے علت مشابہ سبب ہے اور ان دونوں علتوں میں علۃ العلۃ کے معنی بھی پائے جاتے ہیں،

سوال —— مصنف علیہ الرحمہ نے شراء قریب کی مثال میں لاحکماً کی صراحت نہیں کی حالانکہ علت مشابہ بالسبب کی سابقہ تمام مثالوں میں اس کی تشریح فرمائی ہے اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب —— بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسمیں تینوں اوصاف یعنے اضافت، تاثیر، مقارنت

پائے جاتے ہیں، اضافت اور تاثیر کے معنے تو ظاہر ہیں اور مقارنت اسلئے ہے کہ شراء کے متصل بلا توقف عتق ثابت ہو جاتا ہے جو کہ حکماً ہونے کی علامت ہے اسی احتمال کی وجہ سے مصنف نے لاحکماً کی صراحت نہیں کی مگر چونکہ عتق اور شراء کے درمیان ملک کا واسطہ بھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شراء عتق کے لئے حکماً علت نہیں ہے۔

مگر صحیح بات یہی ہے کہ شراء قریب علت اسماً ومعناً لاحکماً ہی کی مثال ہے اسلئے کہ شراء قریب اگر خیار شرط کے ساتھ ہو تو شراء اور عتق کے درمیان فصل زمانی واقع ہو جائیگا جو کہ حکماً علت ہونے کی علامت ہے اور صراحت اسلئے نہیں کہ بعض اوقات فصل نہیں بھی ہوتا مثلاً اس صورت میں کہ جب بلاشرط خیار کسی ذی رحم محرم کو خریدا ہو۔

یہ بھی ممکن ہے کہ مصنف رح نے فخر الاسلام کی اتباع کرتے ہوئے علت مشابہ بالسبب کی ایک دوسری قسم بیان کی ہو اور اسکو علت اسماً ومعنےً لاحکماً کے بعد میں ذکر کر دیا ہو اور اسکی مثال علت اسماً ومعنےً ہو۔

وَاِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤَثِّرَيْنِ كَانَ اٰخِرُهُمَا وُجُوْدًا عِلَّةً حُكْمًا لِاَنَّ الْحُكْمَ يُضَافُ اِلَيْهِ لِرُجْحَانِهٖ عَلَى الْاَوَّلِ بِالْوُجُوْدِ عِنْدَهٗ وَمَعْنًى لِاَنَّهٗ مُؤَثِّرٌ فِيْهِ وَلِلْاَوَّلِ شُبْهَةُ الْعِلَلِ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ حُرْمَةَ النَّسَاءِ تَثْبُتُ بِاَحَدِ وَصْفَيْ عِلَّةِ الرِّبٰوا لِاَنَّ الرِّبٰوا النَّسِيْئَةَ شُبْهَةُ الْفَضْلِ فَيَثْبُتُ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ وَالسَّفَرُ عِلَّةٌ لِلرُّخْصَةِ اِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا فَاِنَّ الْمُؤَثِّرَ هِيَ الْمَشَقَّةُ لٰكِنَّ السَّبَبَ اُقِيْمَ مَقَامَهَا تَيْسِيْرًا وَاِقَامَةُ الشَّيْئِ مَقَامَ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِيْ مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِيْ اِقَامَةُ الدَّلِيْلِ مَقَامَ الْمَدْلُوْلِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمَحَبَّةِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْمَحَبَّةِ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَحْبَبْتِنِيْ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَكَمَا فِي الطُّهْرِ اُقِيْمَ الْحَاجَةُ فِيْ اِبَاحَةِ الطَّلَاقِ،

ترجمہ:۔ اور جب حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو تو انمیں سے جو وجود کے اعتبار سے بعد میں ہوگا وہی حکماً علت ہوگا اسلئے کہ حکم اسی کیطرف مضاف ہوگا آخری کے اول پر راجح ہونیکی وجہ سے حکم کے آخر الوجود کے وقت پائے جانے کے سبب سے اور معنےً علت اسلئے ہوگا کہ وہی آخر الوجود حکم میں مؤثر ہوگا اور اول کے لئے شبہۃ العلت ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی

حرمت علت ربوا کی دو وصفوں میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی اسلئے کہ ربوا نسیہ ربوا فضل کے مشابہ ہے لہٰذا مشابہ بالعلت سے ثابت ہو جائے گا اور سفر رخصت کی علت ہے اسمًا حکمًا لا معنیً اسلئے کہ رخصت میں مؤثر مشقت ہے لیکن سہولت کی غرض سے سبب (سفر) کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور کسی شئے کو دوسری کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر میں اور مرض میں اور دوسری قسم دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیساکہ محبت کی خبر کو محبت کے قائم مقام کرنا جیساکہ قائل کے اس قول میں "اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے" اور جیساکہ طہر میں حاجت کو اباحتِ طلاق کے قائم مقام کر دیا ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ اقسام سبعہ میں سے ساتویں قسم کی جو کہ علت معنیً حکمًا لا اسمًا ہے مثال بیان فرما رہے ہیں، اور جب حکم دو وصفوں سے متعلق ہو حال یہ کہ دونوں مؤثر ہوں اسلئے کہ اگر ایک مؤثر اور دوسرا غیر مؤثر ہوگا تو جو مؤثر ہوگا وہ علت ہوگا اور غیر مؤثر شرط ہوگا، جب حکم دو وصفوں سے متعلق ہوگا تو ان دونوں میں سے جو وصف آخر میں موجود ہوگا وہ حکم کی حکمًا اور معنیً علت ہوگا اور اول وصف صرف معنیً علت ہوگا وجود کے اعتبار سے آخری وصف اول سے قوی ہوتا ہے اسلئے کہ وصفِ آخر کے موجود ہونے کے وقت ہی حکم موجود ہوتا ہے وصف اول بھی اگرچہ موجود ہے مگر حکم کی اضافت اس کی طرف نہیں ہوتی چونکہ وصف اول کے موجود ہونے سے حکم موجود نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وصف آخر وصف اول سے قوی اور راجح ہے لہٰذا حکم کی اضافت راجح کی جانب ہوگی اگرچہ معنیً دونوں مؤثر ہیں مگر وجود حکم ثانی کیوجہ سے ہوگا۔

ایسے حکم کی مثال جو دو وصفوں سے متعلق ہو عتق ہے جو کہ قرابت اور ملک سے متعلق ہے ان دونوں وصفوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے مگر مؤثر وہ وصف ہوگا جو بعد میں موجود ہوگا مثلاً اگر ملک آخر میں موجود ہوگی تو یہی عتق معنیً اور حکمًا علت ہوگی مثلاً کسی شخص نے اپنے ذی رحم محرم کو خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا ذی رحم محرم ہونا تو پہلے سے موجود تھا مگر خریدنے کی وجہ سے ملک بھی ثابت ہو گئی لہٰذا ملک آخر میں موجود ہونے والا وصف ہوا اسی کے موجود ہونے کے بعد عتق موجود ہوا ورنہ قرابت تو پہلے سے تھی مگر عتق میں بہرحال کچھ نہ کچھ تاثیر وصف اول کی بھی ہے اسلئے کہ محض خریداری عتق کی علت نہیں ورنہ تو جس کو بھی خریدا جائے وہ آزاد ہو جائے لہٰذا وصف اول علت ہے معنیً اور وصف آخر علت ہے حکمًا اور معنیً البتہ اسمًا دونوں علت نہیں ہیں اسلئے کہ شرار کی وضع عتق کے لئے نہیں ہے۔

اور اگر قرابت بعد میں موجود ہو تو وہ حکماً اور معنیً علت ہوگی اور ملک صرف معنیً علت ہوگی مثلاً عبد مجہول النسب کو خریدا، خریداری کے بعد دعوے کیا کہ یہ میرا بیٹا یا بھائی ہے تو یہ قرابت عتق حکماً اور معنیً علت ہوگی، حکماً تو اسلئے کہ ثبوت قرابت کے ساتھ متصلاً عتق ثابت ہو گیا اور معنے اسلئے کہ قرابت عتق میں مؤثر ہے اور اول یعنے ملک اگرچہ پہلے سے موجود ہے مگر وہ صرف معنےً علت ہوگی اسلئے کہ بہر حال وہ بھی عتق میں کچھ نہ کچھ مؤثر ہے اسلئے کہ محض ملک سے عتق حاصل نہیں ہو سکتا، مذکورہ دونوں وصف اسماً علت نہیں ہیں اسلئے کہ دونوں کی وضع عتق کے لئے نہیں ہے اور نہ دونوں کیطرف عتق مضاف ہے۔

دلالۃ شبہ العلل الخ مصنف رح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حکم کا ثبوت چونکہ وصف آخر سے ہوتا ہے لہٰذا یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ وصف اول بیکار سبب محض ہے اسمیں علیت کے معنے نہیں ہیں فرماتے ہیں کہ وصف اول سبب محض نہیں ہے بلکہ مشابہ علت ہے اسلئے کہ اگر وصف اول سبب محض اور حکم میں غیر مؤثر ہوتا تو تنہا وصف آخر ہی وجود حکم کی علت ہوتا نہ کہ دونوں کا مجموعہ حالانکہ دونوں وصفوں کا مجموعہ وجود حکم کی علت ہے وصف اول کے مشابہ علت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ایک وصف سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ اسباب منع صرف میں سے دو کے مجموعہ سے غیر منصرف ہوتا ہے لیکن بعض اوقات ایک سے بھی غیر منصرف ہو جاتا ہے جبکہ قائم مقام دو سببوں کے ہو۔

حتے قلنا سے اسبات پر تفریع ہے کہ ایک وصف بیکار، سبب محض نہیں بلکہ مشابہ علت ہے بعض اوقات ایک سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً حقیقی ربوا جس کو ربوا فضل کہتے ہیں کی حرمت کی دو علتیں ہیں قدر اور جنس، اگر قدر و جنس متحد ہوں تو نہ تفاضل جائز ہے اور نہ ادھار (نسیہ) مثلاً ایک صاع گندم کو دو صاع گندم کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر قدر و جنس میں سے ایک میں متحد ہوں تو تفاضل جائز ہوتا ہے مگر ادھار حرام ہوتا ہے مثلاً ایک صاع گندم کے عوض دو صاع جَو فروخت کر سکتے ہیں اسلئے کہ جنس ایک نہیں ہے مگر قدر ایک ہے حکم قوی کو ثابت کرنے کے لئے علت قویہ کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے کہ حکم ضعیف تو علت ضعیفہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے ربوا فضل قوی ہے اور ربوا نسیہ ضعیف ہے ربوا فضل اگرچہ علت قویہ سے ثابت ہو گا جو کہ قدر اور جنس ہے مگر ربوا نسیہ علت ضعیفہ سے بھی ثابت ہو سکتا ہے جو کہ قدر و جنس میں سے ایک ہے، ربوا فضل چونکہ حقیقی ربوا ہے لہٰذا اس کے اثبات کے لئے حقیقی علت کی ضرورت ہوگی اور حقیقی علت قدر و جنس کا مجموعہ ہے اور ربوا نسیہ حقیقی ربوا نہیں ہے بلکہ مشابہ حقیقی ربوا ہے اسلئے کہ نقد خریدنے میں قیمت کم ہوتی ہے اور ادھار خریدنے میں قیمت زیادہ ہوتی ہے لہٰذا شبہ ربوا کو ثابت کرنے کے لئے شبہ علت کافی ہوگی اور

وہ قدر و جنس میں سے ایک ہے۔ یعنی صرف قدر،

والسفر علۃ للرخصۃ اسماً وحکماً لا معنیً، اقسام سبعہ میں سے یہ چھٹی قسم کی مثال ہے سفر رخصت کیلئے اسم اور حکم کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ معنے کے اعتبار سے، اسم کے اعتبار سے اسلئے علت ہے کہ رخصت کی اضافت سفر کیطرف ہوتی ہے اور یہ اسماً علت ہونے کی علامت ہے کہا جاتا ہے القصر رخصۃ للسفر اور حکماً اسلئے علت ہے کہ نفس سفر سے متصلاً رخصت ثابت ہوجاتی ہے، متصلاً بلا تاخیر حکم کا ثابت ہونا یہ حکماً علت ہونے کی علامت ہے البتہ سفر رخصت کے لئے معنےً علت نہیں ہے اسلئے کہ سفر رخصت میں مؤثر نہیں ہے بلکہ مشقت مؤثر ہے سفر تو سبب مشقت ہے سبب کو مشقت کے قائم مقام کر دیا ہے بندوں کی سہولت اور آسانی کے لئے۔ اسلئے کہ مشقت امر باطنی ہے لوگوں کے احوال اور عادات کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے بعض لوگوں کو سفر میں مشقت زیادہ محسوس ہوتی ہے اور بعض کو کم اور بعض کو بالکل نہیں، تو چونکہ مقدار مشقت کا فیصلہ کرنا دشوار تھا اسلئے سفر ہی کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

واقامۃ الشئ مقام غیرہ نوعان، جب اقامۃ الشئ مقام غیرہ کی بات آہی گئی تو مصنف نے اسکو مفصلاً بیان کر دیا اور فرمایا کہ اقامۃ الشئ مقام غیرہ دو قسم کی ہوتی ہے ۱۔ سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا جیساکہ سفر کو جو کہ داعی الی المشقۃ ہے مشقت کے قائم مقام کرنا، چونکہ مشقت کی معرفت دشوار تھی اس لئے سفر ہی کو مشقت کے قائم مقام کر دیا اور مشقت ہی کو رخصت کی علت قرار دے دیا اسی طرح مرض جو کہ داعی الی المشقۃ ہے اور مشقت مدعو ہے مرض کو مشقت کے قائم مقام کر دیا چونکہ مرض کی وجہ سے لوگوں کے حالات مختلف ہونے کی وجہ سے مشقت کو متعین کرنا امر دشوار تھا اسلئے کہ ایک ہی مرض ایک شخص کے لئے باعث مشقت ہوتا ہے اور دوسرے کے لئے نہیں ہوتا لہٰذا نفس مرض ہی کو رخصت کی علت قرار دیدیا۔

والثانی اقامۃ الدلیل مقام المدلول کما فی الخبر عن المحبۃ، یہ اقامۃ الشئ مقام شئ آخر کی دوسری قسم کا بیان ہے اسمیں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے چونکہ مدلول کی معرفت دشوار ہوتی ہے، دلیل کی دلالت کے بغیر مدلول کی معرفت حاصل نہیں ہوسکتی اسلئے دلیل ہی کو مدلول کے قائم مقام کر دیتے ہیں جیساکہ خبر محبت کو محبت کے قائم مقام کر دیتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے تو تجھے طلاق ہے، محبت کا رکھنا یا نہ رکھنا یہ امر مخفی ہے اس پر مطلع ہونا کلام ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے اگر بیوی کہدے کہ میں تم سے محبت رکھتی ہوں تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اخبار محبت کو محبت کے قائم مقام کر دیا جائے گا۔

وکما فی الطہر، یہ اقامۃ الدلیل مقام المدلول کی دوسری مثال ہے خالی عن الجماع طہر میں اقدام علی الطلاق کو حاجتِ طلاق کے قائم مقام کر دیا گیا ہے حاجت چونکہ مخفی امر ہے اسلئے خالی عن الجماع

طہر میں طلاق دینے کو جو کہ حاجت الی الطلاق کی دلیل ہے حاجت کے قائم مقام کر دیا ہے طلاق اگرچہ ابغض مباحات میں سے ہے مگر بعض اوقات آپس میں ایک دوسرے کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کے اندیشہ کی وجہ سے طلاق کی حاجت ہوتی ہے مگر یہ حاجت پوشیدہ شے ہے جس پر مطلع ہونا دشوار ہے لہٰذا حاجت کی دلیل کو حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے انسانی فطرت ہے کہ طہر جدید میں جماع کی رغبت ہوتی ہے اسلئے کہ اس سے قبل حیض کا زمانہ گذر چکا ہوتا ہے جسمیں جماع حرام ہے جب طہر شروع ہوا تو چونکہ وقفہ بھی زیادہ ہوگیا ہوتا ہے اور ادھر حالت طہر بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے رغبت الی الجماع ہوتی ہے شریعت کا یہ حکم ہے کہ طلاق ایسے طہر میں دیجائے کہ جسمیں جماع نہ کیا ہو اسلئے کہ اگر جماع کے بعد طلاق کی اجازت ہوتی تو ممکن تھا کہ حاجت چونکہ پوری ہوگئی ہے اب چند روز تک ضرورت نہیں ہے لہٰذا عدم ضرورت کی وجہ سے طلاق دیدے لیکن جب رغبت کے باوجود جماع نہیں کر رہا ہے اور طلاق پر آمادہ ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کی اسکو حاجت ہے اگر شدید حاجت نہ ہوتی تو رغبت جماع کے باوجود طلاق نہ دیتا لہٰذا اقدام علی الطلاق کو جو کہ حاجت کی دلیل ہے حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

مصنف رح نے جو اقیم مقام الحاجۃ کہا ہے اسمیں تسامح معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ طہر کو حاجت کے قائم مقام نہیں کیا گیا بلکہ اقدام علی الطلاق فی الطہر کو حاجت کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

سوال ــــ مصنف رح نے تمام اقسام سبعہ کی مثالیں بیان نہیں فرمائی صرف قسم خامس اور سادس اور سابع کی مثالیں ذکر کی ہیں ایسا کیوں کیا ہے حالانکہ صاحب منار نے ساتوں قسموں کی مثالیں بیان کی ہیں؟

جواب ــــ بیان کردہ امثلہ کے ساتھ چونکہ اختلافی مسائل زیادہ وابستہ تھے اسلئے انہی کو بیان کر دیا مصنف رح کے پیش نظر اختصار ہے۔

وَاَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ اِلَيْهِ الْحُكْمُ وُجُوْدًا عِنْدَهُ لَا وُجُوْبًا بِهٖ فَالطَّلَاقُ الْمُعَلَّقُ بِدُخُوْلِ الدَّارِ يُوْجَدُ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ عِنْدَ دُخُوْلِ الدَّارِ لَا بِهٖ وَقَدْ يُقَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ كَحَفْرِ الْبِئْرِ فِي الطَّرِيْقِ هُوَ شَرْطٌ فِي الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ الثِّقْلَ عِلَّةُ السُّقُوْطِ وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْاَرْضَ كَانَتْ مُمْسِكَةً مَانِعَةً عَمَلَ الثِّقْلِ فَصَارَ الْحَفْرُ اِزَالَةَ الْمَانِعِ فَثَبَتَ اَنَّهٗ شَرْطٌ وَلٰكِنَّ الْعِلَّةَ لَيْسَتْ بِصَالِحَةٍ لِلْحُكْمِ لِاَنَّ الثِّقْلَ اَمْرٌ طَبْعِيٌّ لَا تَعَدِّيَ فِيْهِ وَالْمَشْيُ مُبَاحٌ بِلَا شُبْهَةٍ فَلَمْ يَصِحَّ اَنْ يُجْعَلَ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ الثِّقْلِ

وَاِذَا لَمْ يُعَارِضِ الشَّرْطَ مَا هُوَ عِلَّةٌ وَلِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِالْعِلَلِ لِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنَ الوُجُودِ أُقِيمَ مَقَامَ العِلَّةِ فِي ضِمَانِ النَّفْسِ وَالاَمْوَالِ جَمِيعًا،

ترجمہ:- اور بہر حال شرط شریعت میں وہ ہے کہ جس کیطرف وجود کے اعتبار سے حکم مضاف ہو نہ کہ وجوب کے اعتبار سے چنانچہ وہ طلاق جو دخول دار پر معلق ہو وہ قائل کے قول انتِ طالق سے دخول دار کے وقت واقع ہوگی نہ کہ دخول دار سے اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسا کہ راستہ میں کنواں کھودنا یہ درحقیقت (سقوط کے لئے) شرط ہے اسلئے کہ ثقل (سقوط) کی علت ہے اور چلنا سبب محض ہے لیکن زمین چونکہ عمل ثقل کے لئے مانع اور رکاوٹ تھی اور کھودنا مانع اور رکاوٹ کو زائل کرنا ہے، بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کھودنا شرط ہے لیکن علت میں حکم کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ ثقل امر طبعی ہے اسمیں کوئی تعدی نہیں ہے اور چلنا بلاشبہ مباح ہے لہٰذا اسمیں بھی اسبات کی صلاحیت نہیں ہے کہ شئے کو ثقل کے واسطہ سے (سقوط) کی علت قرار دیدیا جائے اور جب شرط سے علت معارض نہیں ہے اور شرط علت کے ساتھ مشابہ بھی ہے اسلئے کہ شرط کے ساتھ (حکم) کا وجود متعلق ہے اسی وجہ سے شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے ضمان نفس اور ضمان مال دونوں میں۔

تشریح: واما الشرط، شرط کے معنے لغت میں علامت کے ہیں اسی سے کہا جاتا ہے اشراط القیامہ، قیامت کی علامات، اور اصطلاح اصولیین میں شرط کی تعریف وہ ہے جو مصنف رحؒ نے واما الشرط سے لا وجوبًا تک کی ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کیطرف حکم کا وجود مضاف ہو (مگر وجوب کے طریقہ پر نہ ہو) بلکہ وجود کے طریقہ پر ہو، عمایضاف الیہ الحکم کی قید سے سبب اور علامت سے احتراز ہوگیا اسلئے حکم ان دونوں کی طرف مضاف نہیں ہوتا اور لا وجوبًا کی قید سے علت سے احتراز ہوگیا اسلئے کہ شرط سے حکم کا وجود متعلق ہوتا ہے نہ کہ وجوب اسلئے کہ وجوب علت سے متعلق ہوتا ہے شرط کے ساتھ وجود متعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب شرط موجود ہو حکم موجود ہو اس کی مثال مصنف نے طلاق معلق علی الشرط کی دی ہے اگر قائل نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق ان دخلت الدار تو طلاق انتِ طالق سے دخول دار کے وقت واقع ہوگی نہ کہ دخول دار سے، وقوع طلاق میں مؤثر اور موجب طلاق قائل کا قول اَنْتِ طَالِقٌ " ہے لیکن طلاق کا وجود دخول دار پر موقوف ہے پس دخول اس حیثیت سے کہ اسکا وجوب طلاق اور وصول الی الطلاق میں کوئی اثر نہیں ہے لہٰذا دخول دار نہ تو طلاق کی علت ہوگا اور نہ سبب اسلئے کہ علت موجب اور سبب موصل ہوتا ہے بلکہ دخول دار وقوع طلاق کی محض علامت ہوگی لیکن چونکہ دخول دار مشابہ بالعلت ہے جس کیوجہ سے علت اور

علامت کے درمیان کی ایک چیز ہے اسی وجہ سے ہم نے اسکا نام شرط رکھدیا ہے شرط کی پانچ قسمیں ہیں جن کو مطولات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

وقد یقام الشرط مقام العلۃ، مصنف رحمہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیتے ہیں یعنے حکم کی نسبت بجائے علت کے شرط کیطرف کر دیتے ہیں لیکن یہ جب ہوتا ہے کہ جب علت میں حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہ ہو مثلاً راستہ میں یا غیر ملوکہ زمین میں کنواں کھودنا، کنواں کھودنا درحقیقت کنویں میں گر کر ہونے والے نقصان کے لئے بمنزلہ شرط کے ہے۔

یہاں تین امور ہیں ۱؎ حفر بیر یہ شرط ہے ۲؎ ثقل یہ علت ہے ۳؎ مشی الی البیر یہ سبب ہے، ثقل کا میلان طبعی چونکہ الی السفل ہوتا ہے یعنے ہر وزنی شے فطری اور طبعی طور پر نیچے کیطرف جاتی ہے اگر زمین نہ ہو تو ثقیل شے نیچے ہی کو چلتی رہے مگر زمین نیچے جانے سے مانع ہوتی ہے جب حافر نے زمین کھود کر کنواں بنا دیا تو گویا کہ اس نے مانع کو زائل کر دیا اور رفع المانع بمنزلہ شرط ہے اس سے ثابت ہو گیا کہ حفر بیر سقوط فی البیر کی شرط ہے اور مشی سبب محض ہے اسلئے کہ سقوط فی البیر کیلئے مفضی ہے اور جو شے مفضی ہوتی ہے وہ سبب ہوتی ہے لہٰذا مشی سبب سقوط فی البیر ہے نہ کہ علت، مشی کے علت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بغیر مشی بھی سقوط فی البیر ہو سکتا ہے اگر مشی سقوط کی علت ہوتی تو بغیر مشی سقوط ممکن نہ ہوتا، چونکہ معلول علت سے جدا نہیں ہو سکتا مثلاً اگر کوئی شخص سویا ہوا ہو اور اس کے نیچے سے زمین کھودی جائے تو سونے والا گر جائے گا حالانکہ مشی نہیں پائی گئی یا مثلاً کوئی شخص درخت کی شاخ پر بیٹھا ہو اور شاخ کو کاٹ دیا جائے تب بھی سقوط متحقق ہو جائے گا حالانکہ اس صورت میں بھی مشی متحقق نہیں ہے۔

سوال ـــــ آپنے سقوط کی اضافت شرط (حفر) کیطرف کی ہے حالانکہ ثقل جو کہ سقوط کی علت ہے موجود ہے علت کی موجودگی میں حکم کی اضافت شرط کیطرف درست نہیں ہے سقوط کی اضافت علت (ثقل) کیجانب ہونی چاہئیے نہ کہ شرط (حفر) کیطرف لہٰذا حافر پر ضمان تلف بھی واجب نہیں ہونا چاہیئے؟

جواب ـــــ مصنف رحمہ نے مذکورہ سوال کا جواب ولکن العلۃ لیست بصالحۃ سے دیا ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ علت اگرچہ ثقل ہے مگر ثقل میں اسبات کی صلاحیت نہیں ہے کہ حکم کی اضافت اس کی طرف ہو سکے اسلئے کہ ثقل امر طبعی ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو اسی طبیعت پر پیدا فرمایا ہے اور ثقل میں کوئی تعدی بھی نہیں ہے بخلاف حفر بیر کے کہ اسمیں تعدی ہے اور ضمان تلف ضمان عدوان وتعدی ہوتا ہے لہٰذا جسمیں عدوان اور تعدی نہیں ہے وہ عدوان کے ضمان کی علت کیسے ہو سکتا ہے چونکہ حفر بیر فی ارض الغیر میں عدوان اور تعدی ہے لہٰذا حفر بیر (جو کہ شرط ہے) کیطرف سقوط کی اضافت کیجائے گی اور حافر ہی ضمان

تلف کا ضامن ہوگا۔

سوال ـــــ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ علت (ثقل) میں حکم (سقوط) کی اضافت کی صلاحیت نہیں ہے مگر سبب کی موجودگی میں جو کہ مشی ہے آپ نے حکم کی اضافت شرط کیجانب کیسے کردی حالانکہ شرط بہ نسبت سبب کے علت سے بعید ہے لہٰذا مناسب یہ تھا کہ سبب کیجانب حکم کی نسبت ہونی چاہیئے نہ کہ شرط کی جانب،

جواب ـــــ مصنف رح نے اس سوال کا جواب اپنے قول والمشی مباح سے دیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مشی میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کو ثقل کے واسطہ سے سقوط کی علت قرار دیا جائے اسلئے کہ سقوط فے البیر کی وجہ سے جو کچھ واجب ہوا ہے وہ جنایت کا ضمان ہے اور مشی چونکہ مباح ہے لہٰذا اسمیں کوئی جنایت نہیں ہے اور ضمان جنایت کے بغیر واجب نہیں ہوتا لہٰذا مشی میں بھی اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کیطرف حکم کی اضافت کیجائے لہٰذا اب سوائے شرط کے کوئی چیز باقی نہیں رہی کہ جس کیطرف حکم کی اضافت کیجائے لہٰذا مجبوراً شرط ہی کی جانب حکم کی اضافت کردی اور علت شرط کے معارض بھی نہیں ہے اسلئے کہ معارضہ اس وقت ہوتا جبکہ علت میں حکم کی اضافت کی صلاحیت ہوتی، جب علت میں صلاحیت ہی نہیں ہے تو کوئی معارضہ نہیں ہے بلکہ شرط علت سے مشابہ ہے کیونکہ جس طرح علت سے حکم کا وجوب متعلق ہے اسی طرح شرط سے حکم کا وجود متعلق ہے اور وجود اور وجوب آپس میں معارض نہیں ہیں بلکہ مشابہ ہیں جب بات ایسی ہے تو شرط علت کے قائم مقام ہوسکتی ہے جب شرط کیجانب حکم کی اضافت درست ہے تو سقوط فے البیر کی وجہ سے جو جان یا مال کا نقصان ہوگا اس کا حافر ضامن ہوگا۔

سوال ـــــ بقول آپ کے جب حافر نقصان کا ضامن ہے تو اس پر کفارۂ قتل واجب ہونا چاہیئے اور اگر مقتول حافر کا باپ ہو تو حافر کو باپ کی میراث سے محروم ہونا چاہیئے؟

جواب ـــــ کفارۂ قتل اور میراث سے محرومی یہ دونوں جزائے فعل ہیں جزائے محل نہیں ہیں اور حافر نے قتل اور اتلاف کا فعل بالمباشر نہیں کیا بلکہ بالواسطہ کیا ہے اور مذکورہ دونوں چیزیں جب واجب ہوتی ہیں کہ جب فعل کا ارتکاب بلا واسطہ کیا ہو۔

وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ فِيْ حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ شُهُوْدَ الشَّرْطِ وَالْيَمِيْنِ اِذَا رَجَعُوْا جَمِيْعًا بَعْدَ الْحُكْمِ اَنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْيَمِيْنِ لِاَنَّهُمْ شُهُوْدُ الْعِلَّةِ وَكَذَا الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ اِذَا اجْتَمَعَا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوْا بَعْدَ الْحُكْمِ اِنَّ الضِّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْاِخْتِيَارِ لِاَنَّهُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالتَّخْيِيْرُ سَبَبٌ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اخْتَلَفَ وَلِيُّ وَالْحَافِرُ اَنَّهُ اَسْقَطَ نَفْسَهُ كَانَ

الْقَوْلُ قَوْلُهٗ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهٗ يَتَمَسَّكُ بِمَا هُوَ الْاَصْلُ وَهُوَ صَلَاحِيَّةُ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَيُنْكِرُ خِلَافَةَ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا اِذَا ادَّعَى الْجَارِحُ الْمَوْتَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ لَا يُصَدَّقُ لِاَنَّهٗ صَاحِبُ الْعِلَّةِ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال علت جبکہ (حکم) کی صلاحیت رکھتی ہو تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب شرط اور قسم کے سب گواہ حکم کے بعد رجوع کرلیں تو ضمان یمین کے گواہوں پر ہوگا اسلئے کہ یہی علت کے گواہ ہیں اور اسی طرح علت اور سبب جبکہ طلاق اور عتاق میں جمع ہوجائیں پھر حکم کے بعد رجوع کرلیں تو بلاشبہ ضمان اختیار کے گواہوں پر ہوگا اسلئے کہ وہی (اختیار) علت ہے اور تخییر سبب ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر نے اختلاف کیا چنانچہ حافر نے کہا کہ اس نے خود کو (کنویں میں) قصداً گرایا ہے تو حافر کا قول معتبر ہوگا استحساناً اسلئے کہ اس حافر نے اس سے تمسک کیا ہے جو اصل ہے اور وہ علت کا حکم کے لئے صالح ہونا ہے اور شرط کے خلیفہ ہونیکا انکار کررہا ہے بخلاف اس صورت کے کہ زخمی کرنے والا سبب آخر کے ذریعہ موت کا دعوے کرے تو تصدیق نہیں کیجائے گی اسلئے کہ زخمی کرنیوالا صاحب العلت ہے۔

تشریح:۔ واما اذا کانت العلۃ صالحۃ، اسکا تعلق ولکن العلۃ لیست بصالحۃ سے ہے اوپر یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر علت حکم کی اضافت کیلئے صالح نہ ہو تو حکم کی اضافت شرط کیطرف کرتے ہیں اور جب علۃ میں حکم کی اضافت کی صلاحیت ہو تو پھر حکم کی اضافت شرط کیطرف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی یعنے شرط کو علت کے قائم مقام نہیں کیا جائے گا یہی وجہ ہے کہ اگر شرط اور یمین کے گواہ قاضی کے فیصلے کے بعد شہادت سے رجوع کرلیں تو نصف مہر کے ضامن یمین کے گواہ ہوں گے نہ کہ شرط کے اسلئے کہ یمین کے گواہ علۃ کے گواہ ہیں۔

مذکورہ حکم اس بات پر مبنی ہے کہ جب علت میں حکم کی اضافت کی صلاحیت ہوگی تو شرط علت کے قائم مقام نہیں ہوگی مصنف رح نے اس کی صورت مسئلہ اس طرح پیش کی ہے کہ دو آدمیوں نے اسبات کی شہادت دی کہ فلاں شخص نے ہمارے سامنے اپنی بیوی سے یہ کہا ہے کہ ان دخلتِ الدار فانت طالق، گویا کہ ان گواہوں نے تعلیق الطلاق علی دخول الدار کی شہادت دی اسی کو یمین کہتے ہیں اور یہی وقوع طلاق کی علت ہے اس علت میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ حکم (وقوع طلاق) کی اضافت اس کیطرف کردیجائے دوسرے دو گواہوں نے دخول دار کی شہادت دی کہ ہمارے سامنے وہ عورت گھر میں داخل ہوئی، یہ شرط کی شہادت ہے اسلئے کہ وقوع طلاق کے لئے دخول دار شرط ہے قاضی نے دونوں فریقوں کی شہادت پر وقوع طلاق کا فیصلہ کردیا اور مہر شوہر پر لازم کردیا اس کے بعد شہود یمین اور شہود شرط دونوں نے

شہادت سے رجوع کرلیا تو ضمان مہر صرف شہود یمین پر ہوگا اسلئے کہ یمین وقوع طلاق اور لزوم مہر کی علت ہے اور اس علت میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ اس کی طرف وقوع طلاق کی اضافت کردیجائے لہٰذا شرط کیجانب حکم کی اضافت نہ ہوگی۔

وکذلک العلۃ الصالحۃ والسبب الخ اسکا مطلب یہ ہے کہ جسطرح علتِ صالحہ کی موجودگی میں شرط کا کوئی اعتبار نہیں اسی طرح علتِ صالحہ کی موجودگی میں سبب کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے مثلاً طلاق اور عتاق میں تخییر اور اختیار کے گواہ جمع ہوجائیں اور پھر گواہی سے رجوع کرلیں تو نقصان کے ضامن علت کے گواہ ہوں گے نہ کہ سبب کے۔

اس کی صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی سے اِن شئتِ فانتِ طالق کہا ہے یعنے اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دیا ہے دوسرے دو گواہوں نے اسبات کی شہادت دی کہ بیوی نے اسی مجلس میں شئتُ کہا یعنے طلاق کو اختیار کرلیا قاضی نے طلاق اور لزوم مہر کا فیصلہ کردیا اس کے بعد گواہوں کے دونوں فریقوں نے گواہی سے رجوع کرلیا اور کہدیا کہ ہم نے گواہی غلط دی تھی قاضی کا فیصلہ چونکہ نافذ ہوچکا ہے وہ تو منسوخ نہیں ہوسکتا البتہ شوہر کو جو مہر ادا کرنا پڑا اس کا کون ضامن ہوگا مصنف رح فرماتے ہیں کہ علت کے گواہ مہر کے ضامن ہوں گے نہ کہ سبب کے گواہ، شوہر کیجانب سے اختیار دینے کی جن گواہوں نے شہادت دی ہے یہ سبب کے گواہ ہیں اسلئے کہ اختیار دینا طلاق کی علت نہیں ہے بلکہ مفضی الی الطلاق ہے اور جو شئے مفضی الی الحکم ہوتی ہے وہ سبب ہوتی ہے اور جن حضرات نے اسبات کی گواہی دی کہ عورت نے ہمارے سامنے شئتُ کہہ کر طلاق کو اختیار کرلیا تو یہ اختیار کی گواہی ہے اور یہ وقوع طلاق کی علتِ صالحہ ہے اسلئے کہ طلاق کا وقوع شئتُ کہنے سے ہی ہوگا لہٰذا یہی گواہ مہر کے ضامن ہوں گے۔

دوسری مثال عتاق کی ہے، دو گواہوں نے اس بات کی شہادت دی کہ مولےٰ نے اپنے غلام سے انتَ حرٌ اِن شئتَ کہا یہ سبب کی شہادت ہے اور دوسرے دو گواہوں نے شہادت دی کہ ہمارے سامنے غلام نے اسی مجلس میں شئتُ کہا یہ علت کی شہادت ہے اسلئے کہ عتق شئتُ سے ثابت ہوگا نہ کہ انتَ حرٌ اِن شئتَ سے، قاضی نے غلام کی آزادی کا فیصلہ کردیا اس کے بعد دونوں قسم کے گواہوں نے شہادت سے رجوع کرلیا مولیٰ کا جو نقصان ہوا اس کے ضامن علت کے گواہ ہوں گے اسلئے کہ جب علت صالحہ ہوتی ہے تو حکم کی اضافت نہ شرط کیطرف ہوتی ہے اور نہ سبب کیطرف،

وعلےٰ ہٰذا قلنا اذا اختلف الولی والحافر، مذکورہ اصول کی بنیاد پر کہ جب علت صالحہ ہو تو نہ سبب کی طرف حکم کی اضافت ہوتی ہے اور نہ شرط کیطرف، مصنف رح فرماتے ہیں کہ اگر مقتول کے ولی اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اختلاف ہوگیا بایں طور کہ مقتول کا ولی کہتا ہے کہ مقتول اتفاقاً کنویں میں

گر کر ہلاک ہوگیا اور کنواں کھودنے والا کہتا ہے کہ مقتول نے قصداً خود کو کنویں میں گرا کر ہلاک کر لیا اگر حافر (کنواں کھودنے والے) کی بات تسلیم کر لی جائے کہ قصداً خود کو گرا کر ہلاک کیا ہے تو حافر پر ضمانِ قتل واجب نہیں ہوتا اسلئے کہ حفر شرط ہے اور قصداً گرانا یہ ہلاکت کی علتِ صالحہ ہے اور علت جب صالحہ ہوتی ہے تو حکم کی اضافت اس علت ہی کیجانب ہوتی ہے نہ کہ شرط و سبب کیجانب لہٰذا حافر اصل کے مطابق ہلاکت کی اضافت علت کیجانب کر رہا ہے اور اس بات سے انکار کر رہا ہے کہ اس مسئلہ میں شرط علت کی خلیفہ ہے اسلئے کہ شرط علت کی خلیفہ وہاں ہوتی ہے جہاں علت میں حکم کی صلاحیت نہیں ہوتی یہاں چونکہ علت میں حکم کی صلاحیت ہے لہٰذا شرط علت کا خلیفہ نہیں ہوگی لہٰذا خلاف قیاس استحساناً حافر کا قول معتبر ہوگا اور وہ ضمان ہلاکت کا ضامن نہیں ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ مقتول کے ولی کا یہ قول کہ مقتول قصداً کنویں میں نہیں گرا بلکہ اتفاقاً گر کر ہلاک ہوا ہے تسلیم کر لیا جائے اسلئے کہ ظاہر حال اس کے موافق ہے چونکہ انسان عادۃً عام طور پر قصداً کنویں میں نہیں گرا کرتا لہٰذا حافر ضمان ہلاکت کا ضامن ہوگا امام ابو یوسف رح کا قول قدیم یہی ہے ظاہر حال اگرچہ ولی مقتول کے قول کی موافقت کرتا ہے مگر دوسرا ظاہر حال حافر کے قول کی موافقت کرتا ہے لہٰذا دونوں ظاہر حالوں میں تعارض ہوگا، حافر کے موافق ظاہر حال یہ ہے کہ دانا بینا شخص جب اپنے سامنے کنواں دیکھتا ہے تو بلا قصد اسمیں کسطرح گر سکتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قصداً گرا ہے اور قاعدہ کے مطابق اذا تعارضا تساقطا دونوں حال ساقط ہوجائیں گے اور اگر مقتول کے ولی کے ظاہر حال کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو ظاہر حال سے حافر پر اثبات ضمان لازم آئے گا حالانکہ ظاہر حال میں دفع کی صلاحیت تو ہوتی ہے مگر غیر پر لازم کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی لہٰذا ہم نے قیاس کو فساد باطن کیوجہ سے ترک کر دیا اور اصول کے مطابق اصل کیجانب اضافت کو ترجیح دے کر حافر کا قول تسلیم کر لیا۔

بخلاف ما اذا ادعے الجارح الموت بسبب آخر الخ علت اگر صالحہ ہو تو حکم کی اضافت شرط یا سبب کیطرف نہیں ہوتی یہ اسی قاعدہ کی دوسری مثال ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو زخمی کر دیا چند روز کے بعد زخمی فوت ہوگیا اس کے بعد جارح (زخمی کرنے والا) اور ولی مقتول کے درمیان اختلاف ہوا بایں طور کہ جارح کہتا ہے موت زخم کی وجہ سے واقع نہیں ہوئی بلکہ کسی اور سبب سے واقع ہوئی ہے لیکن مقتول کا ولی کہتا ہے کہ زخم ہی کیوجہ سے موت واقع ہوئی ہے اس صورت میں جارح کا قول معتبر نہ ہوگا اسلئے کہ موت کی علت زخم ہے اور وہ جارح سے صادر ہوئی ہے اور علت میں اثبات کی صلاحیت ہے کہ حکم (موت) کی اضافت اس کی طرف کر دیجائے لہٰذا علت صالحہ کی موجودگی میں جارح کا وہ قول بلا دلیل معتبر نہ ہوگا جو ضمان کو ساقط کرنے والا ہے لہٰذا ولی کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ وہ اصل سے تمسک کر رہا ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ حَتّٰى أَبَقَ لَمْ يَضْمَنْ لِأَنَّ حَلَّهُ شَرْطٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَلَهُ حُكْمُ السَّبَبِ لِمَا أَنَّهُ سَبَقَ الْإِبَاقَ الَّذِي هُوَ عِلَّةٌ لِلتَّلَفِ فَالسَّبَبُ مَا يَتَقَدَّمُ وَالشَّرْطُ مَا يَتَأَخَّرُ ثُمَّ هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لِأَنَّهُ قَدِ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ مَا هُوَ عِلَّةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا غَيْرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هٰذَا كَمَنْ أَرْسَلَ دَابَّةً فِي الطَّرِيقِ فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً ثُمَّ أَصَابَتْ شَيْئًا لَمْ يَضْمَنْهُ إِلَّا أَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبُ سَبَبٍ فِي الْأَصْلِ وَهٰذَا صَاحِبُ شَرْطٍ جُعِلَ مُسَبِّبًا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُوسُفَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا فِيمَنْ فَتَحَ بَابَ قَفَصٍ فَطَارَ الطَّيْرُ أَنَّهُ لَمْ يَضْمَنْ لِأَنَّ هٰذَا شَرْطٌ جَرٰى مَجْرَى السَّبَبِ لِمَا قُلْنَا وَقَدِ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ فِعْلُ الْمُخْتَارِ فَبَقِيَ الْأَوَّلُ سَبَبًا مَحْضًا فَلَمْ يُجْعَلِ التَّلَفُ مُضَافًا إِلَيْهِ بِخِلَافِ سُقُوطٍ فِي الْبِئْرِ لِأَنَّهُ لَا اخْتِيَارَ لَهُ فِي السُّقُوطِ حَتّٰى لَوْ أَسْقَطَ نَفْسَهُ هَدَرَ دَمُهُ،

ترجمہ:۔ اور اسی اصول کے مطابق ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے غلام کی بندش کھولدی یہاں تک کہ غلام فرار ہوگیا تو کھولنے والا ضامن نہیں ہوگا اسلئے کہ کھولنا درحقیقت شرط ہے حال یہ ہے کہ یہ شرط سبب کے حکم میں ہے اسلئے کہ یہ شرط فرار پر مقدم ہے جو کہ تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو مقدم ہوتا ہے اور شرط وہ ہوتی ہے جو مؤخر ہوتی ہے پھر وہ حل (کھولنا) سبب محض ہے اسلئے کہ اس حل پر وہ علت مرتب ہوئی ہے جو قائم بنفسہٖ ہے اور شرط سے پیدا شدہ نہیں ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ کسی شخص نے چوپایہ کو راستہ میں چھوڑ دیا سو وہ دائیں بائیں گھوما پھر اس نے کسی چیز کو تلف کر دیا تو یہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا مگر یہ کہ مرسل (چھوڑنیوالا) صاحب سبب ہے اصل میں اور بندش کھولنے والا صاحب شرط ہے کہ جس کو صاحب سبب بنا دیا گیا ہے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحنے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے پنجرے کا دروازہ کھول دیا جس کے نتیجہ میں پرندہ اڑ گیا کہ دروازہ کھولنے والا ضامن نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ دروازہ کھولنا شرط قائم مقام سبب ہے جیسا کہ ہم نے کہا البتہ دروازہ کھولنے پر فاعل با اختیار کا فعل مرتب ہوگیا ہے لہٰذا اول (فتح) سبب محض باقی رہیگا لہٰذا تلف کی اضافت فتح الباب کیطرف نہ ہوگی بخلاف سقوط فی البیر کے اسلئے کہ ساقط کا سقوط میں کوئی اختیار نہیں ہے یہانتک کہ اگر قصداً خود کو گرادیا تو اسکا خون مفت میں ضائع ہوگا۔

تشریح:۔ یہ اصول پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ اگر علت صالح للحکم ہو تو حکم کی اضافت شرط یا سبب کیطرف نہیں ہوسکتی اب تک شرط فیہ معنے العلۃ کا بیان تھا اب شرط فیہ معنے السبب کا بیان فرمارہے ہیں فرمایا کہ اگر کسی نے غلام کی بندش کھولدی کہ جس کو مولیٰ نے فرار کے خوف سے باندھ رکھا تھا چنانچہ وہ غلام کھلنے کے بعد فرار ہوگیا تو بندش کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا اسلئے کہ بندش

کھولنا درحقیقت مانع کا ازالہ کرنا ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہوتا ہے لیکن مذکورہ صورت میں کھولنے اور فرار ہونے کے درمیان بندہ فاعل با اختیار کا فعل حائل ہے اور وہ فاعل مختار کا فعل ہی فرار کی علت ہے اور شرط سبب کے حکم میں ہے اسلئے کہ کھولنا فرار پر مقدم ہے اور فرار تلف کی علت ہے اور سبب مقدم ہوتا ہے اور شرط موخر ہوتی ہے لہٰذا کھولنا ایسی شرط ہے کہ جسمیں سبب کے معنے ہیں اور فرار کی نسبت شرط کی جانب درست نہیں ہے ورنہ تو ہر کھولے جانے والے کیلئے فرار ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات ضروری نہیں ہے کیونکہ کھلنے کے بعد بعض مملوک فرار ہوتے ہیں اور بعض فرار نہیں ہوتے، کھولنا چونکہ فرار پر مقدم ہے لہٰذا کھولنا سبب کے حکم میں ہے اور علت صالحہ کی موجودگی میں حکم کی اضافت شرط کیجانب درست نہیں ہوتی البتہ اگر غلام کو فرار ہونے کا حکم دیا تو حکم دینے والا قیمت کا ضامن ہوگا اگرچہ درمیان میں فاعل مختار کا فعل ہے اسلئے کہ فرار کا حکم کرنا گویا کہ غلام کو استعمال کرنا ہے اور جب غلام فرار ہوگیا تو گویا کہ غلام کو استعمال کر کے غصب کرلیا اور غاصب مغصوب کا ضامن ہوا کرتا ہے لہٰذا فرار کا حکم کرنے والا غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر واسطۂ متخللہ سبب کیجانب مضاف ہو تو صاحب سبب نقصان کا ضامن ہوگا جیساکہ چوپائے کو کھینچ کر یا ہانک کر لیجانا، اگر چوپایہ نقصان کردے تو سائق یا قائد نقصان کا ضامن ہوگا اسلئے کہ چوپایہ کا فعل سائق کیطرف منسوب ہے۔

الحاصل:۔ خلاصہ یہ ہے کہ غلام کی بندش کو کھولنا اگرچہ فی الحقیقت شرط ہے اسلئے کہ بندش کھولنا مانع کو زائل کرنا ہے اور مانع کو زائل کرنا شرط ہے مگر اس شرط میں سبب کے معنے ہیں اسلئے کہ سبب حقیقی علت کے وجود پر مقدم ہوتا ہے اور شرط موخر ہوتی ہے اور یہ وصف حل (کھولنا) میں موجود ہے اسلئے کہ حل فرار پر مقدم ہے جو کہ تلف کی علت ہے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی حل کے لئے جو کہ درحقیقت شرط ہے سبب کا حکم ہے یہی مطلب ہے شرط فیہ معنے السبب، حل اگرچہ سبب کے مشابہ ہے لیکن وہ سبب محض ہے یعنی اس سبب میں علت کے معنے نہیں ہیں اسلئے کہ جو سبب علت کے حکم میں ہوتا ہے علت اسی سبب سے پیدا ہوتی ہے جیساکہ سوق الدابہ اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

ثم ہو سبب محض لانہ قد اعترض علیہ ما ہو علۃ قائمۃ بنفسہا الخ اس عبارت کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حل، شرط فیہ معنے السبب ہے نہ کہ شرط فیہ معنے العلۃ، لہٰذا حکم کی اضافت اس شرط کیطرف نہ ہوگی جیساکہ شرط فیہ معنے العلۃ کیطرف ہوتی تھی جیساکہ حفر بیر میں حکم (تلف) کی اضافت علت کے غیر صالح ہونے کی وجہ سے حافر کیطرف ہوتی ہے چونکہ حل، شرط فیہ معنے العلۃ نہیں ہے بلکہ شرط فیہ معنے السبب ہے لہٰذا غلام کی بندش کھولنے والے پر ضمان تلف لازم نہیں آئے گا اسلئے کہ حال القید ایسا صاحب شرط ہے کہ اس شرط میں سبب محض کے معنے ہیں۔

وکان ہذا کمن ارسل دابۃ فی الطریق الخ مصنف کا مقصد اس عبارت سے غلام کی بندش کھولنے والے کو تشبیہ دینا ہے اس شخص کے ساتھ کہ جس نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا ہو پھر وہ اِدھر اُدھر بھٹکا ہو پھر اسنے کچھ نقصان کر دیا ہو تو یہ مرسل نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی انسان نے چوپایہ راستہ میں چھوڑ دیا چوپایہ معروف راستہ سے ہٹ کر ادھر اُدھر بھٹکا کبھی رکا کبھی چلا اسی دوران چوپایہ نے کچھ نقصان کر دیا تو اس نقصان کا ضامن مرسل نہیں ہوگا اسلئے کہ مرسل کا فعل ارسال چوپایہ کے اِدھر اُدھر بھٹکنے اور کبھی رکنے اور کبھی چلنے سے منقطع ہوگیا پھر چوپایہ نے اپنے اختیار سے دوسری سیر ایجاد کی جس کا مرسل کے فعل ارسال سے کوئی تعلق نہیں ہے لہٰذا مرسل نقصان کا ضامن کبھی نہ ہوگا البتہ اگر چوپایہ معروف راستہ پر چلا اور ادھر اُدھر نہیں بھٹکا بلکہ سیدھا چلتا رہا اس صورت میں اگر کچھ نقصان کر دیا تو مرسل نقصان کا ضامن ہوگا اسلئے کہ مرسل کو چوپایہ کا سائق سمجھا جائیگا۔

الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال ــــــ یہ ہے کہ مصنف رح نے حل قید کو ارسال دابہ سے تشبیہ دی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ حل قید نقصان کے لئے شرط ہے اسلئے کہ حل قید مانع کا ازالہ ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہے اور ارسال دابہ نقصان کا سبب ہے چونکہ ارسال میں ازالہ قید نہیں ہے اور اتلاف اور ارسال کے درمیان فاعل مختار کا فعل حائل ہے لہٰذا دابہ کا فعل مرسل کیطرف منسوب نہ ہوگا مطلب یہ ہے کہ غلام کی بندش کھولنے والا صاحب شرط ہے کہ جسمیں معنئے سبب ہیں اسلئے کہ شرط علت پر مقدم ہے اور مرسل صاحب سبب ہے

جواب ــــــ مصنف کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ ضمان واجب نہ ہونے میں مرسل اور صاحبِ حل دونوں برابر ہیں اگرچہ صاحب حل صاحب شرط ہے جس کو مسبب کر دیا گیا ہے اسلئے کہ شرط علت پر مقدم ہے اور مرسل صاحب السبب ہے۔

وقال ابو حنیفۃ وابو یوسف رضی اللہ عنہما الخ امام محمد رح کے نزدیک پرندے کا فعل طیران اور چوپائے کا فعل مشی ایسا ہی طبعی ہے جیسا کہ پانی بہہ جانا مشک پھٹ جانے کے بعد لہٰذا پرندے اور دابہ کا فعل اگرچہ علت ہے مگر اس میں اسباب کی صلاحیت نہیں ہے کہ فعل کی اضافت اس کی طرف کیجا سکے مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دابہ کو کھولدیا یا پنجرے کا دروازہ کھولدیا جس کے نتیجہ میں دابہ فرار ہوگیا اور پرندہ اڑگیا دابہ کو اور قفس کو کھولنے والا ضمانِ تلف کا ضامن ہوگا اسلئے کہ دابہ کو اور قفس کے دروازہ کو کھولنا شرط ہے کہ جس پر پرندے کا اڑنا اور دابہ کا فرار ہونا مرتب ہوا ہے اور دابہ کا فعل اور پرندے کا فعل علت ہے مگر علت غیر صالحہ ہے اس لئے کہ پرندے کا اڑنا اور دابہ کا فرار ہونا یہ طبعی ہے جسطرح کہ انسان کا ثقل طبعی ہے اور طبعی چیز کی طرف کسی حکم کی نسبت نہیں ہو سکتی، لہٰذا تلف کی نسبت حل قید اور فتح بابِ قفس کیطرف ہوگی اور فاتح باب قفس اور

حال قید دابہ کے ضامن ہوں گے یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کوئی شخص مشک کو پھاڑ دے اور مشک میں جو سیال شے موجود ہے وہ بہہ جائے تو مشک پھاڑنے والا ضامن ہوگا یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے تو صرف مشک پھاڑی ہے اسکا بہنا تو اپنی طبیعت کیوجہ سے ہے اسی طرح دابہ اور پرندہ کا فعل ہے شیخین دابہ اور پرندے کے فعل کو فعل عبد کے مانند اختیاری مانتے ہیں سیال اشیاء کیطرح طبعی نہیں مانتے مطلب یہ ہے کہ دروازہ کھولنا شرط ہے کہ جس کے اندر علت پر مقدم ہونے کی وجہ سے سبب کے معنے ہیں اور پرندے اور دابہ کا فعل علت صالحہ ہے اور علت جب صالحہ ہوتی ہے تو فعل کی اضافت علت کیطرف ہوتی ہے نہ کہ شرط کیطرف لہذا شیخین کے نزدیک قفس کے دروازہ کا کھولنے والا اور دابہ کو کھولنے والا تلف کا ضامن نہیں ہوگا۔

بخلاف سقوط فی البیر کے، سقوط فی البیر اگرچہ شرط پر مرتب ہوا ہے اور وہ حفر بیر ہے مگر چونکہ سقوط اختیاری نہیں ہے لہذا اس کیطرف حکم کی نسبت نہیں ہوگی بلکہ شرط کیطرف ہوگی جس کیوجہ سے کنواں کھودنے والا تلف کا ضامن ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص قصداً کنوئیں میں گر گیا تو حافر ضامن نہیں ہوگا بلکہ ان کا خون مفت میں ضائع ہوگا۔

وَاَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يُعَرِّفُ الْوُجُوْدَ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَتَعَلَّقَ بِهٖ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَقَدْ يُسَمَّى الْعَلَامَةُ شَرْطًا مِثْلُ الْاِحْصَانِ فِيْ بَابِ الزِّنَا فَاِنَّهٗ اِذَا ثَبَتَ كَانَ مُعَرِّفًا لِحُكْمِ الزِّنَا فَاَمَّا اَنْ يُوْجَدَ الزِّنَا بِصُوْرَتِهٖ وَيَتَوَقَّفُ اِنْعِقَادُهٗ عِلَّةً عَلٰى وُجُوْدِ الْاِحْصَانِ فَلَا وَلِهٰذَا لَمْ يَضْمَنْ شُهُوْدُ الْاِحْصَانِ اِذَا رَجَعُوْا بِحَالٍ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال علامت تو وہ وہ ہے کہ جو (حکم) کے وجود کی شناخت کرادے بغیر اس کے کہ اس سے حکم کا وجوب یا وجود متعلق ہو اور کبھی علامت کا نام شرط بھی رکھتے ہیں جیسا کہ احصان باب زنا میں، سو جب احصان ثابت ہوجائے تو وہ حکم زنا کے لئے معرف ہوتا ہے پس اگر زنا اپنی صورت کے اعتبار سے پایا جائے اور اس کا علت (رجم) بننا وجود احصان پر موقوف ہو ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہود احصان کسی بھی حال میں ضامن نہیں ہوں گے اگر شہادت سے رجوع کرلیں۔

تشریح:۔ مایثبت بالحج کی دو قسمیں تھیں (۱) احکام (۲) مایتعلق بہ الاحکام، مایتعلق بہ الاحکام کی چار قسمیں تھیں (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت، مایتعلق بہ الاحکام کی چوتھی اور آخری قسم کا بیان ہے علامت کے معنے لغت میں نشانی کے ہیں جیسے مینارے مسجد کے لئے اور ہری جھنڈی اجازت کے لئے اور سرخ جھنڈی خطرہ کیلئے وغیرہ وغیرہ

علامت اصطلاح میں وہ ہے کہ جس کی تعریف مصنف رحؒ نے ان الفاظ میں کی ہے " فما یعرف الوجود من غیران یتعلق بہ وجوب ولا وجود " مابمنزلہ جنس ہے بقیہ تین قیدیں احترازی ہیں، یعرف الوجود کی قید سے سبب سے احتراز ہوگیا اسلئے کہ سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے حکم کے لئے معرف نہیں ہوتا لایتعلق بہ وجوب کی قید سے علة سے احتراز ہوگیا اسلئے کہ وجوب حکم علت سے متعلق ہوتا ہے، اور لا وجود کی قید سے شرط سے احتراز ہوگیا اسلئے کہ وجود حکم شرط سے متعلق ہوتا ہے، اور کبھی علامت کو مجازاً شرط بھی کہہ دیتے ہیں جیساکہ احصان باب زنا میں اسلئے کہ احصان درحقیقت رجم کی علامت ہے نہ کہ شرط کہا گیا ہے کہ محصن وہ ہوتا ہے جس میں سات شرطیں پائی جائیں ۱ عقل ۲ بلوغ ۳ حریت ۴ نکاح صحیح ۵ دخول بالنکاح ۶ زوجین کا احصان میں ایک دوسرے کے مثل ہونا ۷ اسلام۔

شمس الائمہ نے کہا ہے کہ احصان کی صرف دو شرطیں ہیں ۱ اسلام ۲ دخول بالنکاح الصحیح بامرأة ہی مثلہ اب رہی عقل اور بلوغ کی شرط یہ اہلیت للعقوبة کی شرطیں ہیں یعنے اگر یہ دونوں شرطیں موجود ہوں گی تو حد جاری ہوگی ورنہ نہیں اور حریت تکمیل عقوبت کی شرط ہے احصان حکم زنا (رجم) کے لئے صرف علامت کا درجہ رکھتا ہے نہ کہ شرط کا یعنے یہ بات نہیں ہے کہ زنا کا علت رجم ہونا احصان پر موقوف ہے اور احصان اس کے لئے شرط ہے اسلئے کہ اگر کوئی شخص زنا کے بعد محصن ہوا مثلاً زنا کے بعد اسلام لایا نکاح صحیح سے دخول کرلیا یا غلام تھا آزاد ہوگیا وغیرہ تو اس احصان سے حکم زنا (رجم) ثابت نہ ہوگا اگر زنا کا علت ہونا احصان پر موقوف ہوتا اور احصان شرط ہوتا تو بعد الزنا احصان پائے جانے کیوجہ سے بھی زنا علت رجم ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے یہی مطلب ہے مصنف کے قول فاما ان یوجد الزنا بصورتہ الخ کا اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ احصان رجم کی علت نہیں ہے اسلئے کہ رجم کی علت زنا ہے اور احصان رجم کے لئے سبب بھی نہیں ہے اسلئے کہ سبب وہ ہوتا ہے جو مفضی الی الحکم ہو لہٰذا احصان رجم کے لئے سبب بھی نہیں ہوسکتا جب احصان رجم کے لئے نہ شرط ہوسکتا ہے نہ سبب ہوسکتا ہے اور نہ علت تو اب صرف علامت باقی رہ گئی لہٰذا احصان رجم کے لئے علامت ہے۔

البتہ عامة المتقدمین اور متاخرین من الاصولیین والفقہاء احصان کو وجوب رجم کے لئے شرط کہتے ہیں اسلئے کہ شرط کی تعریف یہ ہے "شرط الشئی مایتوقف علیہ وجودہ" شئے کی شرط وہ ہوتی ہے جس پر شئے کا وجود موقوف ہو اور احصان میں یہ صفت موجود ہے اسلئے کہ رجم احصان پر موقوف ہے اور چونکہ احصان علامت حکم ہے نہ کہ شرط حقیقی لہٰذا اگر صرف احصان کے شاہد یا احصان اور زنا دونوں کے شاہد شہادت سے رجوع کرلیں تو احصان کے شاہد ضامن نہیں ہوں گے اسلئے کہ علامت میں علت کا خلیفہ ہونے کی صلاحیت نہیں ہے اسلئے کہ علامت سے نہ وجوب متعلق ہوتا ہے نہ وجود لہٰذا علامت کیجانب کسی حکم کی

اضافت کرنا جائز نہیں ہے بخلاف شرط کے کہ اسمیں علت کا خلیفہ بننے کی صلاحیت ہے لہٰذا اس مسئلہ میں احصان علت کا خلیفہ نہیں ہے نیز اسلئے بھی کہ احصان خصائلِ حمیدہ میں سے ہے لہٰذا حد کی اضافت جو کہ عقوبۃ ہے احصان کیجانب کیسے ممکن ہے۔

فَصْلٌ، اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِی الْعَقْلِ اَھُوَ مِنَ الْعِلَلِ الْمُوْجِبَۃِ اَمْ لَا فَقَالَ المعتزلۃُ الْعَقْلُ عِلَّۃٌ مُوْجِبَۃٌ لِمَا اِسْتَحْسَنَہٗ مُحَرِّمَۃٌ لِمَا اِسْتَقْبَحَہٗ عَلَی الْقَطْعِ وَالْبَتَاتِ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِیَّۃِ فَلَمْ یُجَوِّزُوْا اَنْ یَّثْبُتَ بِدَلِیْلِ الشَّرْعِ مَا لَا یُدْرِکُہُ الْعَقْلُ اَوْ یُقَبِّحُہٗ وَجَعَلُوا الْخِطَابَ مُتَوَجِّھًا بِنَفْسِ الْعَقْلِ وَقَالُوْا لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ صَغِیْرًا کَانَ اَوْ کَبِیْرًا فِی الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرْکِ الْاِیْمَانِ وَاِنْ لَمْ یَبْلُغْہُ الدَّعْوَۃُ وَقَالَتِ الْاَشْعَرِیَّۃُ لَا عِبْرَۃَ بِالْعَقْلِ اَصْلًا دُوْنَ السَّمْعِ وَمَنْ اِعْتَقَدَ الشِّرْکَ وَلَمْ یَبْلُغْہُ الدَّعْوَۃُ فَھُوَ مَعْذُوْرٌ وَالْقَوْلُ الصَّحِیْحُ فِی الْبَابِ اَنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِاِثْبَاتِ الْاَھْلِیَّۃِ،

ترجمہ:۔ یہ فصل عقل کے بیان میں ہے لوگوں نے اہل قبلہ سے اسبات میں اختلاف کیا ہے کہ آیا عقل موجبات احکام سے ہے یا نہیں تو معتزلہ نے کہا ہے کہ عقل جسکو مستحسن سمجھے اس کیلئے علتِ موجبہ ہے اور جس کو قبیح سمجھے اس کے لئے علتِ محرمہ ہے یقیناً عللِ شرعیہ سے بڑھ کر چنانچہ معتزلہ اس بات کو جائز نہیں سمجھتے کہ دلیل شرع سے کوئی ایسا حکم ثابت ہو کہ عقل جسکا ادراک نہ کر سکے یا اس کو قبیح سمجھے اور خطاب کو نفسِ عقل کیجانب متوجہ سمجھتے ہیں اور معتزلہ نے کہا ہے کہ جو باشعور ہو گیا صغیر ہو یا کبیر تو اس کو ایمان باللہ اور طلب حق سے توقف کرنے میں معذور نہیں سمجھا جائیگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہونچی ہو اور اشاعرہ نے کہا ہے کہ شریعت کے بغیر عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس نے شرک کا اعتقاد رکھا حال یہ ہیکہ اسکو (توحید) کی دعوت نہیں پہونچی تو وہ معذور ہے اور قول صحیح باب عقل میں یہ ہے کہ عقل اثبات اہلیت کے لئے معتبر ہے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ نے حجج اربعہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد عقل کا بیان شروع کیا ہے اسلئے کہ شارع کا خطاب ان ہی لوگوں سے ہوتا ہے جو عاقل ہوتے ہیں، لوگوں کا اسبات میں اختلاف ہے کہ عقل عللِ موجبہ اور محرمہ میں سے ہے یا نہیں، عقل یقینی طور پر تمام انسانوں کی یکساں نہیں ہے سب سے زیادہ عاقل انبیاء علیہم السلام ہوتے ہیں پھر اولیاء پھر حکماء پھر عوام اور ان کے درمیان بھی بہت سے درجات ہیں شریعت نے بلوغ کو اعتدال عقل کے قائم مقام قرار دیا ہے پھر عقل کے

معتبر اور غیر معتبر ہونے میں بھی اختلاف ہے اشاعرہ معرفت احکام شرعیہ میں بغیر شارع سے سماع کے عقل کو معتبر نہیں سمجھتے عقل ان کے نزدیک بیکار ہے چنانچہ عقل کے ذریعہ اشیاء کے حسن وقبح کی معرفت حاصل نہیں ہوسکتی اور معتزلہ اس کے برعکس حسن وقبح حلت وحرمت کا دار ومدار عقل پر رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عقل علت موجبہ ہے ہراس شئے کیلئے جس کو پسند کرے اور جس کو قبیح سمجھے وہ عقل کے نزدیک یقیناً حرام ہے اور عقل کو علل شرعیہ سے بھی بڑھ کر مانتے ہیں اور علل شرعیہ کو احکام کے لئے امارات وعلامات مانتے ہیں موجبہ لذاتہا نہیں مانتے ہیں اور علل عقلیہ کو موجبہ بنفسہا مانتے ہیں اگر شریعت ایجاب وتحریم کے ساتھ وارد نہ بھی ہوتی تب بھی عقل اشیاء کے وجوب وتحریم کا حکم کرتی اور ان کا ثبوت سمع پر موقوف نہ ہوتا اس کے علاوہ علل شرعیہ نسخ وتبدیل کو قبول کرتی ہیں بخلاف علل عقلیہ کے یہ غیر قابل للنسخ وتبدیل ہیں مثلاً صانع کی معرفت، الوہیت کا اعتقاد اور بندے کو اپنی بندگی کا اقرار اور شکر منعم، یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ عقل ان کو پسند کرتی ہے ان کے حسن کا مدار شریعت پر نہیں ہے اگر شریعت نہ بھی وارد ہوتی تب بھی عقل ان اشیاء کو مستحسن ہی سمجھتی اسیطرح جہل بالصانع اور کفران منعم اور عبث وظلم وغیرہ کو عقل قبیح سمجھتی ہے اگر شارع ان اشیاء کی قباحت نہ بھی بیان کرتا تب بھی عقل کی نظر میں یہ اشیاء قبیح ہوتیں۔

فائدہ:۔ حسن وقبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ۱؎ طبیعت کو مرغوب اور غیر مرغوب ۲؎ صفت کمال وصفت نقصان ۳؎ دنیا میں تعریف اور آخرت میں ثواب متعلق ہو اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب متعلق ہو پہلی دو قسموں کا تعلق بالاتفاق عقل سے ہے تیسری قسم معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

فلم یجوزوا ان یثبت بدلیل الشرع مالا یدرکہ العقل او یقبحہ، معتزلہ کے نزدیک ان کے اصول کے مطابق دلیل شرعی سے کوئی ایسا حکم ثابت نہیں ہوسکتا جس کا عقل ادراک نہ کر سکے جیساکہ رویت باری، عذاب قبر، میزان، وزن اعمال وغیرہ، اسی طرح عقل جسکو قبیح سمجھے وہ بھی دلیل شرعی سے ثابت نہیں ہوسکتا اسی وجہ سے قبائح کو اللہ کا مخلوق نہیں مانتے اسلئے کہ خداکیطرف قبائح کی نسبت عقل کے نزدیک قبیح ہے معتزلہ اپنے اصول کی مزید تشریح کے طور پر کہتے ہیں لاعذر لمن عقل صغیراً کان او کبیراً اسکا مطلب یہ ہے کہ جس کو اچھے برے کی تمیز اور شعور حاصل ہوگیا خواہ نابالغ ہی کیوں نہ ہو اگر طلب حق اور ایمان باللہ سے باز رہا تو ایسے شخص کا عذر قیامت کے دن عند اللہ مقبول نہیں ہوگا اگرچہ اس کے پاس کوئی داعی نہ آیا ہو اسلئے کہ ایمان باللہ اور طلب حق کے لئے عقل کافی ہے اگر ایمان نہ لایا تو گنہگار ہوگا۔

وقالت الاشعریۃ لاعبرۃ بالعقل اصلاً دون السمع، اشاعرہ کے نزدیک تمام تر دار ومدار سماع وشریعت پر ہے ایجاب وتحریم میں عقل کا کوئی دخل نہیں ہے یہاں تک کہ ایمان، صدق، عدل، شکر، منعم کی خوبی اور انکے اضداد کی قباحت بغیر سماع اور شریعت کے معلوم نہیں ہوسکتی، اشاعرہ اپنے اصول کے مطابق کہتے ہیں کہ

اگر کوئی شخص شرک کا اعتقاد رکھے اور اس کو دعوت نہیں پہنچی تو یہ شخص معذور ہے اور یہ بات جائز ہے کہ اہل جنت سے ہو اور اللہ تعالیٰ کے قول ، وماکنا معذبین حتے نبعث رسولا ، سے استدلال کرتے ہیں یعنے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہماری شان کے خلاف ہے کہ کسی کو عذاب دیں جب تک کہ ہم رسول نہ بھیجدیں اور ان کا عقلی استدلال یہ ہے کہ حسن و قبح ذاتی نہیں ہیں اگر حسن و قبح ذاتی ہوتے تو متخلف عن العقل ہوتے کذب جو کہ اقبح القبائح ہے بعض اوقات واجب ہوتا ہے مثلاً نبی کی حفاظت کے لئے ، بے گناہ کو سزا سے بچانے کیلئے ، فریقین میں صلح کرانے کیلئے وغیر ذلک ،

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ صورت مفروضہ میں کذب حسن ہوگیا ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ دو قبیح چیزوں میں سے کم قبیح کو اختیار کیا ہے یہ بات ظاہر ہے کہ قتل نبی اقبح اور کذب اس کے مقابلہ میں قبیح ہے لہٰذا قبیح کو اختیار کریں گے اور اقبح کو ترک کریں گے علیٰ ہٰذا القیاس

اشاعرہ کے نزدیک چونکہ حسن و قبح کا دارومدار عقل پر نہیں ہے بلکہ عقل بے کار محض ہے یہی درجہ ہے کہ ولد لا یعقل کا ایمان بلوغ سے پہلے معتبر نہیں ہے اگرچہ اسیں نیک و بد کی تمیز ہی کیوں نہ موجود ہو۔

والقول الصحیح فی الباب ان العقل معتبر لاثبات الاہلیۃ ، مصنف علیہ الرحمہ ماہوالحق عندہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ عقل نہ تو مختار کل ہے کہ تمام احکام کے لئے موجب اور محرم عقل ہی ہو یہانتک کہ باشعور نابالغ پر ایمان لانا واجب ہو اور نہ بیکار محض ہے جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے تمام تر دارومدار سماع پر ہے شارع نے جن چیزوں کو حسن کہا ہے اگر ان کی ضد کو حسن کہتا تو ایسا ہی ہوتا مثلاً شارع کے نزدیک عدل حسن ہے اگر شارع عدل کو قبیح اور ظلم کو حسن کہتا تو حقیقت ایسی ہی ہوتی یہاں تک کہ اشاعرہ کے نزدیک باشعور نابالغ بچہ کا ایمان معتبر نہیں ہے جیسا کہ بے شعور کا معتبر نہیں ہے ، معتزلہ افراط کے قائل ہیں اور اشاعرہ تفریط کے ، احناف کا طریقہ درمیانی طریقہ ہے جو کہ افراط و تفریط سے یکسر پاک ہے نہ تو عقل مختار کل ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں اور نہ بیکار محض ہے جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے عاقل نابالغ پر ایمان لانا واجب نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں ایمان غیر معتبر بھی نہیں جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں بلکہ اگر ایمان لے آیا تو معتبر ہے اسی طرح اثبات اہلیت خطاب کے لئے عقل معتبر ہے اسلئے کہ لا یعقل کو خطاب کرنا قبیح ہے لہٰذا عقل بیکار بھی نہ ہوئی جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں اور نہ عقل موجب بنفسہ ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں لہٰذا جس کو دعوت نہ پہونچی ہو تو وہ محض عقل کیوجہ سے مکلف نہیں ہے جب تک کہ اس کو اتنا وقت نہ مل جائے کہ جسمیں غور و فکر کر سکے اگر اللہ تعالیٰ نے اس کو عاقل ہونے کے بعد اتنی مہلت دی کہ وہ اسیں غور و فکر کر سکے پھر بھی وہ شخص ایمان نہیں لایا تو عنداللہ معذور نہیں ہوگا اگرچہ اس کے پاس دعوت نہ پہونچی ہو۔

فریقین کے دلائل مطولات میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

وَهُوَ نُورٌ فِي بَدَنِ الْآدَمِيِّ يَضِئُ بِهٖ طَرِيقٌ يَبْتَدِئُ بِهٖ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِيْ إِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ فَيَبْدَأُ الْمَطْلُوبُ لِلْقَلْبِ فَيُدْرِكُهُ الْقَلْبُ بِتَأَمُّلِهٖ بِتَوْفِيْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا بِإِيْجَابِهٖ وَهُوَ كَالشَّمْسِ فِي الْمَلَكُوْتِ الظَّاهِرَةِ إِذَا بَزَغَتْ وَبَدَأَ شُعَاعُهَا وَوَضَحَ الطَّرِيْقُ كَانَتِ الْعَيْنُ مُدْرِكَةً بِشُعَاعِهَا وَمَا بِالْعَقْلِ كِفَايَةٌ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِالْإِيْمَانِ حَتّٰى إِذَا عَقَلَتِ الْمُرَاهِقَةُ وَهِيَ تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ أَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تَصِفِ الْإِسْلَامَ لَمْ تُجْعَلْ مُرْتَدَّةً وَلَمْ تَبِنْ مِنْ زَوْجِهَا وَلَوْ بَلَغَتْ كَذٰلِكَ لَبَانَتْ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا نَقُوْلُ فِي الَّذِيْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ أَنَّهٗ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ وَأَنَّهٗ إِذَا لَمْ يَصِفْ إِيْمَانًا وَكُفْرًا وَلَمْ يَعْتَقِدْ عَلٰى شَيْءٍ كَانَ مَعْذُوْرًا وَإِذَا أَعَانَهُ اللّٰهُ بِالتَّجْرِبَةِ وَأَمْهَلَهٗ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ فَهُوَ لَمْ يَكُنْ مَعْذُوْرًا وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ،

ترجمہ:۔ اور وہ عقل جسم انسانی میں ایک نور ہے جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس ظاہرہ کی رہنمائی ختم ہوتی ہے پس قلب کیلئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے چنانچہ قلب مطلوب کا ادراک کرلیتا ہے تامل عقل اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے اور وہ عقل عالم ظاہر میں سورج کے مانند ہے جب وہ طلوع ہو جائے اور اس سے شعاعیں ظاہر ہو جائیں اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہو جاتی ہے مگر عقل کی رہنمائی ناکافی ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہاں تک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے اور یہ کسی مسلمان کے نکاح میں ہو اور وہ مسلمان والدین کے درمیان ہو اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائیگا اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہیں ہوگی اور اگر وہ اسی حالت میں بالغہ ہو جائے تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی اور اسی طرح ہم اس شخص کے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ جسکو دعوت نہیں پہونچی کہ وہ محض عقل کیوجہ سے مکلف نہیں ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کو نہ بیان کر سکے اور ان میں سے کسی چیز کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو وہ معذور سمجھا جائے گا اور اگر اللہ تعالیٰ نے اس کی تجربہ سے مدد کی اور انجام میں غور کرنے کا موقعہ دیا تو ایسا شخص معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہونچی ہو۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ جب عقل کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کے بارے میں مذاہب کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب عقل کی تعریف شروع فرما رہے ہیں فرماتے ہیں عقل بدن انسانی میں ایک نور ہے اس کا محل کیا ہے، فلاسفہ کہتے ہیں کہ اسکا محل دماغ ہے اور اصولیین فرماتے ہیں کہ اسکا محل قلب ہے، عقل کی مثال سورج جیسی ہے جس کے واسطہ سے محسوسات کا ادراک کیا جاتا ہے اسی طرح

عقل ایک نور ہے جس سے اشیاء کی حقیقت اور ان کی کنہ کا ادراک کیا جاتا ہے بلکہ عقل نور کہلانے کی زیادہ مستحق ہے اسلئے کہ عقل کے ذریعہ معقولات کیطرف رہنمائی کیجاتی ہے بخلاف سورج کے کہ وہ محسوسات کے ادراک کا ذریعہ ہے اس نور کے ذریعہ ایسا راستہ روشن ہوجاتا ہے کہ جس کی ابتداء وہاں سے ہوتی ہے جہاں حواس خمسہ ظاہرہ کا ادراک ختم ہوجاتا ہے اسلئے کہ انسان جب کسی عمارت کو مثلاً دیکھتا ہے تو اسکی حسن وخوبی، پستی اور بلندی، رنگ وروغن حواس خمسہ ظاہرہ سے معلوم ہوجاتے ہیں مثلاً اس کی ہمواری اور ناہمواری چکنا یا کھردرا ہونا چھوکر قوت لامسہ سے معلوم ہوسکتی ہے اسی طرح اسکا رنگ وروغن نظر یعنے قوتِ باصرہ سے معلوم ہوسکتا ہے حواس خمسہ ظاہرہ کی رہنمائی صرف محسوسات تک ہوسکتی ہے یہ معلوم کرنا کہ عمارت کا کوئی بنانے والا ہے جو فن تعمیر سے واقف ہے مثلاً جب تاج محل پر نظر پڑتی ہے تو اس کی خوبی اور خوبصورتی، اس کا رنگ روغن بلندی اور پستی، طول وعرض، چکنا یا کھردرا ہونا یہ تمام دیکھنے سے چھونے سے معلوم ہوسکتی ہیں مگر یہ کہ اسکا کوئی بنانے والا ہے جو فن تعمیر سے واقف اور بڑا ماہر ہے اسکا ادراک کرنا حواس ظاہرہ کے بس کی بات نہیں ہے۔ یہیں پر ان کی رہنمائی ختم ہوجاتی ہے اور یہاں سے حواس خمسہ باطنہ جنمیں عقل بھی شامل ہے کی رہنمائی شروع ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ جہاں حواس ظاہرہ کی پرواز ختم ہوکر عجز ظاہر ہوجاتا ہے وہاں سے عقل کی پرواز شروع ہوتی ہے گویا کہ حواس ظاہرہ زبان حال سے کہدیتے ہیں ؎

اگر یک سر موئے برتر پرم ❊ فروغ تجلی بسوزد پرم !

اس سے معلوم ہوتاہے کہ آسمانی سورج سے جسمانی سورج بدرجہا افضل اور بہتر ہے۔

ومابالعقل کفایۃ، نور عقل نور شمس سے اگرچہ بدرجہا اعلیٰ اور افضل ہے اور معرفتِ خداوندی کا آلہ ہے مگر پھر بھی شریعت اور توفیق خداوندی کے بغیر کافی نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ نابالغ ہوشمند باشعور بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یعنے ایمان لانا واجب نہیں ہے البتہ اگر ایمان لے آئے تو معتبر ہوگا یہاں تک کہ لڑکی عاقلہ جو قریب البلوغ ہو کسی مسلمان کے نکاح میں ہو اور لڑکی کے والدین مسلمان ہوں تاکہ لڑکی کا حکماً مسلمان ہونا ثابت ہوسکے اس سے اسلام کے بنیادی اصولوں کے بارے میں دریافت کیا جائے مگر وہ نہ بتاسکے تو اس کے مرتد ہونے کا حکم نہ لگایا جائے گا اسلئے کہ نابالغ ہونے کی وجہ سے محض عقل کی بنیاد پر وہ اسلام کی مکلف نہیں ہے حالانکہ وہ عاقلہ ہے مگر چونکہ تکلیف کے لئے محض عقل کافی نہیں ہے لہذا اس پر اسلام لانا واجب نہیں ہے اور جب اسلام لانا واجب نہیں ہے تو وہ اپنے شوہر سے جدا بھی نہیں ہوگی البتہ اگر وہ اسی حالت میں بالغ ہوگئی اور اسلام کی صفات بیان کرنے پر قادر نہیں ہوئی تو اپنے شوہر سے جدا ہوجائے گی۔

اور یہی صورتِ حال اس شخص کے بارے میں بھی ہے جو عاقل بالغ ہے مگر اس کو دعوت توحید ورسالت

نہیں پہونچی اور بالغ ہونے کے بعد وہ اتنی مدت بھی زندہ نہ رہا کہ وہ کائنات میں غور و فکر کر کے توحید کا قائل ہو سکے تو ایسا شخص بھی محض عقل کیوجہ سے ایمان کا مکلف نہیں ہوگا اور وہ جب نہ ایمان کو جانتا ہے اور نہ کفر سے واقف ہے اور انہیں سے کسی چیز کا اعتقاد نہیں رکھتا تو ایسا شخص معذور سمجھا جائے گا اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد فوراً مر گیا اسلئے کہ نہ تو اسکو دعوت پہونچی اور نہ وہ چیز پہونچی جو دعوت کے قائم مقام ہے اور وہ سبحانہ تعالیٰ کی توحید پر نظر و استدلال کا زمانہ ہے اور اگر غور و فکر نظر و استدلال کے لئے اس کو مہلت ملی اور انجام کو سوچنے کا موقعہ ملا تو ایسا شخص معذور نہیں سمجھا جائے گا اگرچہ اس کے پاس دعوت نہ پہونچی ہو اسلئے کہ دو باتوں کیوجہ سے ایمان لانا واجب ہو جاتا ہے عقل اور دعوت یا عقل اور قائم مقام دعوت اور قائم مقام دعوت سے مراد بالغ ہونے کے بعد غور و فکر کی مہلت ہے جب اس شخص کو عقل اور قائم مقام دعوت حاصل ہیں تو ایمان لانا واجب ہے۔

عَلیٰ نَحْوِ مَا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَ فِی السَّفِیْهِ اِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَعِشْرِیْنَ سَنَةً لَمْ یُمْنَعْ مَالُہٗ عَنْہُ لِاَنَّہٗ قَدِ اسْتَوْفیٰ مُدَّةَ التَّجْرِبَةِ وَالْاِمْتِحَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ یَزْدَادَ بِہٖ رُشْدًا وَلَیْسَ عَلَی الْحَدِّ فِیْ هٰذَا الْبَابِ دَلِیْلٌ قَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ عِلَّةً مُوْجِبَةً یَمْتَنِعُ الشَّرْعُ بِخِلَافِہٖ فَلَا دَلِیْلَ لَہٗ یُعْتَمَدُ عَلَیْہِ وَمِنَ الْغُلَاةِ مِنْ کُلِّ وَجْہٍ فَلَا دَلِیْلَ لَہٗ اَیْضًا وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِیِّ رح فَاِنَّہٗ قَالَ فِیْ قَوْمٍ لَمْ یَبْلُغْهُمُ الدَّعْوَةُ اِذَا قُتِلُوْا ضَمِنُوْا فَجَعَلَ کُفْرَهُمْ عَفْوًا وَذٰلِكَ لِاَنَّہٗ لَا یَجِدُ فِی الشَّرْعِ اَنَّ الْعَقْلَ غَیْرُ مُعْتَبَرٍ لِاِثْبَاتِ الْاَهْلِیَّةِ فَاِنَّمَا یُلْغِیْہِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَالْاِجْتِهَادِ فَیَتَنَاقَضُ مَذْهَبُہٗ،

ترجمہ:۔ اسی طریقہ پر جو امام ابو حنیفہ رح نے سفیہ کے بارے میں کہا ہے جبکہ وہ پچیس سال کی عمر کو پہونچ جائے کہ سفیہ کا مال سفیہ سے نہ روکا جائے اسلئے کہ اس نے تجربہ اور آزمائش کی مدت پوری کر لی ہے لہٰذا اب ضروری ہے کہ اس تجربہ کیوجہ سے رشد میں اضافہ ہو جائے اور اس (تجربہ کے باب میں) حد کی تعیین پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس جس شخص نے عقل کو علت موجبہ قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف شریعت کے وارد ہونے کو ممنوع سمجھتا ہے چنانچہ اس شخص کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل موجود نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے اس کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ امام شافعی رح کا مذہب ہے امام شافعی نے اس قوم کے بارے میں فرمایا ہے کہ جس کو دعوت نہیں پہونچی جب ان کو قتل کر دیا گیا تو وہ مضمون ہوں گے تو ان کے کفر کو عفو قرار دے دیا اور یہ اسلئے کیا کہ شریعت میں کوئی ایسی دلیل نہیں ملی کہ

جس سے عقل کا اثباتِ اہلیت کے بارے میں غیر معتبر ہونا ثابت ہو سکے عقل کو دلالت عقل ہی سے باطل قرار دیا لہٰذا ان کا مذہب متناقض ہوگیا۔

تشریح:۔ مہلت اور غور و فکر کے لئے زمانہ کے ادراک کو بلوغ دعوت کے قائم مقام قرار دینا ایسا ہی ہے کہ امام ابو حنیفہ رح نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب سفیہ پچیس برس کا ہو جائے تو سمجھداری کے آثار نمودار نہ ہونے کے باوجود اسکا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے حالانکہ سفیہ کو اسکا مال سپرد کرنا سمجھداری کے آثار نمودار ہونے کی شرط کے ساتھ معلق ہے کما قال اللہ تعالیٰ "فان آنستم منہم رشدًا فادفعوا الیہم اموالہم" اسلئے کہ جب سفیہ نے تجربہ اور امتحان کی مدت پوری کرلی تو اب تو اسمیں رشد پیدا ہو ہی جانا چاہیئے امام ابو حنیفہ نے پچیس سال کی مدت کو رشد اور سمجھداری کے قائم مقام قرار دیا ہے چونکہ اس پچیس سال کی مدت میں انسان دادا بن سکتا ہے بایں طور کہ بعض بچے بارہ سال کی عمر میں بالغ ہو جاتے ہیں بالغ ہونے کے فورًا بعد اس کی شادی کر دی گئی حمل کی اقل مدت چھ ماہ میں اس کے لڑکا پیدا ہوگیا وہ بھی بارہ سال کی عمر میں بالغ ہوگیا اس کی بھی فورًا شادی کر دی گئی اس کے بھی چھ ماہ میں بچہ پیدا ہوگیا یہ کل مدت پچیس سال ہوئی اس مدت میں پہلا شخص دادا ہوگیا اگر دادا ہونے کے بعد بھی سمجھداری نہیں آئی تو پھر کب آئے گی، رشد حقیقی اگرچہ متحقق نہیں ہوا البتہ رشد حکمی متحقق ہوگیا لہٰذا رشد حکمی مال سپرد کرنے کیلئے کافی ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے "فان آنستم منہم رشدًا" میں رشدًا کو نکرہ فرمایا ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ جب تم ان میں رشد محسوس کرو خواہ تحقیقی یا تقدیری تو انکو مال سپرد کر دو پس جسطرح مدت کو رشد کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اسی طرح زمانہ تنظر و استدلال کو شخص مذکور کے حق میں دعوت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اگر مذکور شخص عقل اور قائم مقام دعوت کے حاصل ہونے کے بعد بھی ایمان نہیں لائے گا تو معذب ہوگا۔

ولیس علی الحد فی ہذا الباب دلیل قاطع، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے مسئلہ سفیہ پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ــــــ آپ نے سفیہ کے لئے پچیس سال کی مدت کیوں مقرر فرمائی جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ مسئلہ مرتد پر قیاس کرتے ہوئے تین دن کی مہلت مقرر فرماتے؟

جواب ــــــ اسکا جواب یہ ہے کہ مہلت کی مدت کی تعیین میں چونکہ کوئی نص قطعی نہیں ہے جس سے یہ کہا جاسکے کہ مہلت کی مدت تین دن یا اس سے زیادہ ہونی چاہیئے اسلئے کہ لوگوں کی عقلیں مختلف ہوتی ہیں بعض ایسے عقلمند ہوتے ہیں کہ قلیل مدت میں ان باتوں کی ہدایت حاصل کر لیتے ہیں کہ جن کی دوسرا شخص ایک طویل مدت میں بھی حاصل نہیں کرسکتا چنانچہ جو لوگ عقل کو لغو اور بیکار قرار دیتے ہیں جیساکہ اشاعرہ، اور یہی مذہب امام شافعی رح کا بھی ہے ان کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے نہ عقلی اور نہ نقلی بلکہ عقل کا ابطال

دلیل عقلی ہی سے کرتے ہیں اور یہ کھلا تعارض اور تضاد ہے اسلئے کہ جب عقل لغو اور بیکار ہے تو اس سے استدلال کسطرح درست ہے چنانچہ امام شافعی رحؒ نے اپنے اصول کے مطابق فرمایا کہ مسلمانوں نے کسی ایسی قوم کو قتل کر دیا کہ جنکو دعوت توحید نہیں پہونچی تو قاتل مقتولین کی دیت کے ضامن ہوں گے گویا کہ امام شافعی رحؒ نے ان کے کفر کو عفو قرار دیا ہے اسلئے کہ مقتول اگرچہ عاقل بالغ تھا اور اس کو اتنا موقعہ بھی ملا کہ وہ توحید کے بارے میں غور وفکر کرسکتا تھا مگر چونکہ اس کے پاس دعوت توحید نہیں پہنچی جس کیوجہ سے اس پر ایمان لانا واجب نہیں تھا لہٰذا اسکا کفر عفو سمجھا جائے گا اور اس کی عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔
اور احناف کے نزدیک قاتل مقتول کی دیت کا ضامن نہیں ہوگا اگرچہ اسکا قتل کرنا قبل الدعوۃ حرام تھا لیکن قتل سبب ضمان نہیں ہوگا اسلئے کہ ہم اس کے کفر کو کسی حال میں عفو قرار نہیں دے سکتے جبکہ اس کو توحید کے بارے میں غور وفکر کی مدت بھی حاصل ہو چکی ہے لہٰذا اسکا قتل ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اہل حرب کی عورتوں کو قتل کرنا جسطرح حربی عورت کو قتل کرنا حرام ہے مگر دیت پھر بھی واجب نہیں ہوتی اسیطرح مذکورہ شخص کا مسئلہ بھی ہوگا۔

وَاَنَّ الْعَقْلَ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْهَوٰى فَلَا يَصِحُّ حُجَّةً بِنَفْسِهٖ بِحَالٍ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الْاَهْلِيَّةِ قُلْنَا الْكَلَامُ فِىْ هٰذَا يَنْقَسِمُ عَلٰى قِسْمَيْنِ الْاَهْلِيَّةِ وَالْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَيْهَا۔

ترجمہ:۔ اور عقل یقیناً خواہشات نفسانی سے جدا نہیں ہوتی ہے لہٰذا عقل بنفسہ کسی حال میں حجت نہیں ہوسکتی اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ کلام بیان اہلیت کے بارے میں دو قسم پر ہے اول اہلیت اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح:۔ وان العقل کا عطف لانہ لایجد فی الشرع پر ہے معطوف علیہ سے اشاعرہ اور امام شافعیؒ کا رد تھا اور وان العقل سے معتزلہ پر رد ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ عقل کو مختار کل سمجھنا اور حسن وقبح کا دارو مدار عقل پر رکھنا درست نہیں ہے اول تو یہ کہ عقل کے ساتھ وہم بسا اوقات متعارض ہوتا ہے جس کیوجہ سے مطلوب خلط ملط ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ عقلاء ایک دوسرے کی مخالفت کرتے ہیں بلکہ بعض اوقات ایک ہی شخص اپنی مخالفت کرتا ہے ایک وقت ایک نظریہ پیش کرتا ہے اور دوسرے وقت میں اس کے خلاف نظریہ پیش کرتا ہے اگر عقل ہمیشہ راہ راست کیطرف رہنمائی کرتی تو نہ تو عقلاء کا آپس میں اختلاف ہوتا اور نہ اپنے کلام سے اپنا کلام متعارض ہوتا جب عقل کا یہ حال ہے تو عقل پر کسطرح اعتماد کیا جاسکتا ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ عقل علت مستقلہ ہے شریعت کی کوئی حاجت نہیں ہے اور عقل کے مقابلہ میں شریعت کا

کوئی اعتبار نہیں ہے اس کے علاوہ عقل خواہشات نفسانی سے خالی نہیں ہوتی اسلئے کہ ابتدار میں عقل نہیں ہوتی اور نفس خواہشات کے اعتبار سے عقل پر غالب ہوتا ہے لہٰذا جب عقل ہوتی ہے تو خواہشات سے مغلوب ہوتی ہے الایہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی خصوصی رحمت سے انبیار کو محفوظ فرمالیتے ہیں جب عقل کا یہ حال ہے تو دعوت رسول اور توفیق خداوندی کے ذریعہ عقل کی تائید ضروری ہے یا پھر اس کی تائید ضروری ہے جو عقل کے قائم مقام ہے یعنے اتنا وقت کہ اسمیں غور و فکر کرسکے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل صفات اہلیۃ میں سے ہے یعنے عقل کے ذریعہ اہلیت ثابت ہوتی ہے تو اہلیت کا بیان شروع کرتے ہیں۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ الْاَهْلِیَّةِ، اَلْاَهْلِیَّةُ نَوْعَانِ اَهْلِیَّةُ الْوُجُوْبِ وَاَهْلِیَّةُ الْاَدَاءِ اَمَّا اَهْلِیَّةُ الْوُجُوْبِ فَبِنَاءٌ عَلٰی قِیَامِ الذِّمَّةِ فَاِنَّ الْاٰدَمِیَّ یُوْلَدُ وَلَهٗ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَیْهِ بِاِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ بِنَاءً عَلَی الْعَهْدِ الْمَاضِیْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی "وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِیْ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ اِلٰی اٰخِرِ الْاٰیَةِ، وَقَبْلَ الْاِنْفِصَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهٍ فَلَمْ یَکُنْ لَهٗ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ حَتّٰی صَلُحَ لِیَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَمْ یَجِبْ عَلَیْهِ وَاِنْفَصَلَ وَظَهَرَتْ لَهٗ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ کَانَ اَهْلًا لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَیْهِ غَیْرَ اَنَّ الْوُجُوْبَ غَیْرُ مَقْصُوْدٍ بِنَفْسِهٖ فَجَازَ اَنْ یَبْطُلَ لِعَدَمِ حُکْمِهٖ وَغَرَضِهٖ کَمَا یَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ وَلِهٰذَا لَمْ یَجِبْ عَلَی الْکَافِرِ شَیْءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِیْ هِیَ الطَّاعَاتُ لَمَّا لَمْ یَکُنْ اَهْلًا لِثَوَابِ الْاٰخِرَةِ وَلَزِمَهُ الْاِیْمَانُ لَمَّا کَانَ اَهْلًا لِاَدَائِهٖ وَوُجُوْبِ حُکْمِهٖ وَلَمْ یَجِبْ عَلَی الصَّبِیِّ الْاِیْمَانُ قَبْلَ اَنْ یَعْقِلَ لِعَدَمِ اَهْلِیَّةِ الْاَدَاءِ وَاِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْاَدَاءَ قُلْنَا بِوُجُوْبِ اَصْلِ الْاِیْمَانِ عَلَیْهِ دُوْنَ اَدَائِهٖ حَتّٰی صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْ غَیْرِ تَکْلِیْفٍ وَکَانَ فَرْضًا کَالْمُسَافِرِ یُؤَدِّی الْجُمُعَةَ،

ترجمہ:۔ یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت ادار اور بہرحال اہلیت وجوب تو یہ مبنی ہے ذمہ کے قیام پر پس انسان پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے ذمہ صالحہ ہے اس کے وجوب کے واسطے اور اس پر وجوب کے واسطے فقہار کے اجماع کے ساتھ بنار کرتے ہوئے عہد ماضی پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم الآیہ اور (اپنی ماں) سے جدا ہونے سے پہلے وہ من وجہٍ جزء ہے لہٰذا اس کے لئے ذمہ کاملہ نہیں یہی وجہ ہے کہ اسمیں اس بات کی صلاحیت تو ہے کہ اس کے لئے حق واجب ہو مگر اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس پر حق واجب ہو اور جب وہ جدا ہوگیا اور اس کیلئے ذمہ کاملہ کا ظہور ہوگیا تو وہ وجوب لہ اور وجوب علیہ کا اہل ہوگیا مگر چونکہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہوتا

لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ وجوب کا حکم یعنے ادا حکم کی غرض نہ ہونے کی وجہ سے وجوب باطل ہو جائے جیسا کہ وجوب اسکا محل نہ ہونے کیوجہ سے معدوم ہو جاتا ہے اسی وجہ سے کافر پر ان احکام میں سے کوئی حکم واجب نہیں ہوتا جو از قبیلہ عبادت ہیں اسلئے کہ وہ ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے اور اس پر ایمان لازم ہوگا اسلئے کہ وہ ادار ایمان کا اہل ہے اور ایمان کے حکم کے ثبوت کا اہل ہے (یعنے آخرت کے ثواب کا) اور بچہ پر عاقل ہونے سے پہلے ایمان لانا واجب نہیں ہے ادار کی اہلیت نہ ہونے کیوجہ سے، اور جب وہ عاقل ہوگیا اور ادار ایمان کا متحمل ہوگیا تو ہم اس کے اوپر نفس ایمان کے قائل ہوگئے نہ کہ وجوب ادار کے یہاں تک کہ مکلف ٹھہرائے بغیر ایمان کی ادائیگی صحیح ہے اور یہ اس کی جانب سے ادائے فرض ہوگا جیسا کہ مسافر جمعہ ادا کرے۔

تشریح:۔ اہلیت کے لغوی معنے کسی فعل کو کرنے کی صلاحیت کا ہونا اور اصطلاح شرع میں حقوق مشروعہ لہ وعلیہ کے وجوب کی صلاحیت کا ہونا۔

اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت ادار، اہلیت وجوب کا مدار عہد الست پر ہے اس عہد الست کی وجہ سے تمام بنی نوع آدم دنیا میں ظہور کے بعد وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں اور اسی اہلیت کو ذمہ صالحہ کہا جاتا ہے یعنے انسان کے دنیا میں ظہور کے بعد انسان کے اندر حق لہ وعلیہ کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ سب کچھ اسی عہد الست کیوجہ سے ہوتا ہے جو کہ بندے اور اس کے رب کے درمیان یوم میثاق میں جاری ہوا تھا اور جسکی خبر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول واذ اخذ ربک من بنی آدم الخ سے دی ہے اور ولادت سے پہلے بچہ من وجہ اپنی ماں کا جز ہوتا ہے اسلئے کہ بعض احکام میں ماں کے تابع ہوتا ہے مثلاً حریت و رقیت، حرکت و سکون، یہی وجہ ہے کہ اسکا ذمہ کاملہ نہیں ہوتا لیکن چونکہ منفرد بالحیاۃ اور پیدا ہونے کے لئے تیار ہوتا ہے اسلئے من وجہ اسکا ذمہ ہوتا ہے جس کیوجہ سے وہ احکام اس کے لئے ثابت ہو جاتے ہیں جنمیں اسکا نفع ہے مثلاً عتق ہے یعنی اگر بچہ کو ماں کے پیٹ ہی میں آزاد کر دیا جائے تو آزاد ہو جائے گا اسی طرح ارث، نسب، وصیت وغیرہ مگر چونکہ اس کا ذمہ کاملہ نہیں ہوتا لہٰذا اس پر حقوق ثابت نہیں ہوتے مثلاً اگر ولی نے جنین (حمل) کیلئے کوئی شے خریدی تو جنین پر اسکا ثمن واجب نہیں ہوتا مصنف رح نے ولم یجب علیہ سے اسی کیطرف اشارہ کیا ہے۔

واذا انفصل وظہرت لہ ذمۃ الخ اور جب بچہ رحم مادر سے جدا ہو جاتا ہے اور دنیا میں اسکا ظہور ہو جاتا ہے تو اسکا ذمہ کاملہ ہو جاتا ہے تو وہ حقوق لہ وعلیہ کا اہل ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ بچہ پر حقوق العباد میں جو غرامات ہیں اور ضمان متلفات اور ثمن بیع اور زوجات واقارب کا نفقہ ثابت ہو جاتا ہے۔

سوال ــــــ پیدا ہونے کے بعد جب بچہ کا ذمہ کاملہ ہو جاتا ہے تو اس کے احکام بالغین کے مثل ہونے چاہئیں لہٰذا اس پر جزار اور عقوبت واجب ہونی چاہیئے؟

مذکورہ سوال کا جواب مصنف رح غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسہ سے دے رہے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ

وجوب کا مقصدِ اصلی ادا، بالاختیار ہے اور جب بچہ سے ادا، بالاختیار ممکن نہیں ہے لہٰذا وجوب ایسے افعال میں باطل ہوجائے گا کہ جن کا ادا کرنا اختیار سے ضروری ہوتا ہے اور شئے جسطرح محل کے فوت ہونے سے فوت ہوجاتی ہے اسی طرح غرض کے فوت ہوجانے سے بھی فوت ہوجاتی ہے مثلاً حُر کی بیع محل بیع نہ ہونے کی وجہ سے فوت ہوجاتی ہے اسی طرح اعتاق بہیمہ اسلئے باطل ہے کہ بہیمہ (جانور) محل عتق نہیں ہے۔

ولہٰذا لم یجب علی الکافر الخ اگر وجوب کی غرض فوت ہوجائے تو وجوب فوت ہوجاتا ہے یہی وجہ ہے کہ کافر پر وہ احکام واجب نہیں ہوتے جو از قبیلۂ طاعات ہیں جیساکہ صوم، صلوٰۃ، زکوٰۃ، اسلئے کہ ان کا مقصد اور غرض ثواب آخرت ہے اور کافر ثواب آخرت کا محل نہیں ہے۔

مصنف رح نے التی ہی الطاعات کی قید سے ان احکام کو خارج کردیا جو از قبیلہ طاعات نہیں ہیں اور جن احکام کا مقصد ثواب آخرت نہیں ہے بلکہ دنیاوی منفعت ہے جیساکہ جزیہ خراج وغیرہ ایسے احکام کافر پر بھی واجب ہوں گے۔

سوال ـــــ کافر جب ثواب آخرت کا محل نہیں ہے تو پھر اس پر ایمان لانا بھی واجب نہ ہونا چاہیئے حالانکہ ایمان لانا واجب ہے؟

اس سوال کا جواب مصنف رح ولزمہ الایمان لما کان اہلاً لادائہ الخ سے دے رہے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کافر پر ایمان واجب کرنے میں غرض فوت نہیں ہوتی اسلئے کہ ایمان کی غرض اجر آخرت ہے اور کافر کو ایمان کا اجر ملے گا بخلاف صوم وصلوٰۃ کے ان کا اجر بغیر ایمان کے نہیں ملے گا لہٰذا کافر پر ایمان کو واجب کرنے کی غرض فوت نہیں ہوئی لہٰذا ایمان لانا واجب ہوگا۔

ولم یجب علی الصبی الایمان الخ یہ فیجاز ان یبطل پر دوسری تفریع ہے ولہٰذا لم یجب علی الکافر پہلی تفریع تھی، صبی لایعقل پر ایمان لانا واجب نہیں ہے اسلئے ایمان کو واجب کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے چونکہ صبی لایعقل اپنے اختیار سے ایمان کو ادا نہیں کرسکتا اسلئے کہ اختیار بغیر اہلیت ممکن نہیں ہے اور بچہ عدیم الاہلیت ہے۔

واذا عقل واحتمل الاداء، اور بچہ جب عاقل ہوجائے اور اسمیں تحمل ایمان کی صلاحیت پیدا ہوجائے تو ہم اس پر اصل ایمان کے ثبوت کے قائل ہیں اسلئے کہ وجوب اسباب اور صلاحیت ذمہ سے متعلق ہوتا ہے اور صبی عاقل ادا، ایمان کا اہل ہوتا ہے لہٰذا نفس وجوب، غرض کے فوت نہ ہونے کی وجہ سے فوت نہیں ہوگا بخلاف دیگر فرائض کے کہ وہ واجب نہیں ہیں چونکہ ان کے وجوب میں وجوب کی غرض فوت ہے اسلئے کہ فرائض کے وجوب سے غرض یہ ہے کہ فرض ادا ہو اور عبادات بچے صبی عاقل کی فرض کی ادائیگی نہیں ہوتیں اسلئے کہ اگر اس کی ایک نماز فرض واقع ہوجائے تو اس پر تمام نمازیں فرض ہوجائیں گی اور اسمیں حرج عظیم ہے بخلاف

ایمان کے اول تو ایمان غیر مکرر ہے اور نمازیں مکرر ہوتی ہیں دوسری بات یہ ہے کہ ایمان نظری شے ہے بدن سے اسکا تعلق نہیں ہے بلکہ عقل سے تعلق ہے بخلاف عبادات کے کہ غرض نفس وجوب سے ادار علی سبیل الاکمال ہے اور صبی ادار علی سبیل الاکمال کا متحمل نہیں ہوتا اسلئے کہ عبادات کا تعلق بدن سے ہے اور وہ ضعیف البدن ہے ہم صبی عاقل پر ایمان کے نفس ثبوت کے تو قائل ہیں مگر وجوب ادار کے قائل نہیں ہیں یعنے اگر صبی عاقل ایمان لے آتا ہے تو اسکا ایمان معتبر ہے مگر وہ ایمان لانے کا قبل البلوغ مکلف نہیں ہے اسلئے کہ بلوغ سے پہلے اسکی عقل کامل نہیں ہوتی اور صبی عاقل کا ایمان لانا فرض کی ادائیگی ہوگی اسلئے کہ ایمان میں فرض اور نفل کے اعتبار سے تنوع نہیں ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ مسافر باوجودیکہ اس پر جمعہ فرض نہیں ہے اگر مسافر جمعہ ادا کرلیتا ہے تو فرض ادا ہوجاتا ہے، صبی عاقل کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے یہ قاضی ابوزید شمس الائمہ حلوانی اور فخر الاسلام کا مذہب ہے امام شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں کہ صبی عاقل کے حق میں وجوب ایمان ثابت نہیں ہے جبتک کہ بلوغ کے ذریعہ اس کی عقل کامل نہ ہوجائے۔

وَاَمَّا اَهْلِيَّةُ الْاَدَاءِ فَنَوْعَانِ قَاصِرٌ وَكَامِلٌ اَمَّا الْقَاصِرُ فَيَثْبُتُ بِقُدْرَةِ الْبَدَنِ اِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوْغِ وَكَذٰلِكَ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فِيْمَنْ كَانَ مَعْتُوْهًا لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لِاَنَّهٗ عَاقِلٌ لَمْ يَعْتَدِلْ عَقْلُهٗ وَتَبْتَنِيْ عَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْاَدَاءِ وَعَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ وَتَوَجُّهُ الْخِطَابِ عَلَيْهِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّهٗ صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ الْاِسْلَامُ وَمَا يَتَمَحَّضُ مَنْفَعَةً كَقُبُوْلِ الْهِبَةِ وَالصَّدَقَةِ وَصَحَّ مِنْهُ الْعِبَادَاتُ الْبَدَنِيَّةُ مِنْ غَيْرِ عُهْدَةٍ وَمَلَكَ بِرَاْيِ الْوَلِيِّ مَا يَتَرَدَّدُ بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهٖ وَذٰلِكَ بِاعْتِبَارِ اَنَّ نُقْصَانَ رَاْيِهٖ اِنْجَبَرَ بِرَاْيِ الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَالِغِ فِيْ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَلَا يُرٰى اَنَّهٗ صَحَّحَ بَيْعَهٗ مِنَ الْاَجَانِبِ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِيْ رِوَايَةٍ خِلَافًا لِصَاحِبَيْهِ وَرَدَّهٗ مَعَ الْوَلِيِّ بِغَبْنٍ نَاحِشٍ فِيْ رِوَايَةٍ اِعْتِبَارًا بِشُبْهَةِ النِّيَابَةِ فِيْ مَوْضِعِ التُّهْمَةِ ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال اہلیت ادار کی دو قسمیں ہیں ایک قاصر اور دوسری کامل لیکن قاصر تو یہ قدرت بدن سے ثابت ہوجاتی ہے جبکہ قدرت قاصرہ ہو بلوغ سے پہلے اور ایسا ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے حق میں جو سفیہ ہو اسلئے کہ سفیہ بھی بمنزلہ بچے کے ہوتا ہے اسلئے کہ وہ عاقل ہے مگر اس کی عقل میں اعتدال نہیں ہے اور اہلیت قاصرہ پر صحت ادار مبنی ہوتی ہے اور اہلیت کاملہ پر وجوب ادار اور توجہ خطاب لئے الصبی مبنی ہوتی ہے اور اسی وجہ سے کہ قدرت قاصرہ پر صحت ادار مبنی ہوتی ہے ہم نے کہا کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح ہے اور

اور صبی عاقل کی ہر وہ بات صحیح ہے کہ جسمیں نفع محض ہو جیسا کہ قبول ہدیہ اور صدقہ، اور صبی عاقل کی عبادات صحیح ہیں اس کو مکلف ٹھہرائے بغیر اور ولی کی اجازت سے وہ کام بھی صحیح ہوگا کہ جسمیں نفع اور ضرر دونوں کا احتمال ہو جیسا کہ بیع واجارہ وغیرہ، اور مذکورہ تصرفات کا جواز اسلئے ہے کہ صبی عاقل کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے مل کر پورا ہو گیا لہٰذا اس تصرف میں بالغ کے مانند ہو گیا ابو حنیفہ کے قول میں، کیا نہیں دیکھتے کہ امام ابو حنیفہ نے بچے کی بیع کو اجانب کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ صحیح کہا ایک روایت میں بخلاف صاحبین کے، اور ایک روایت میں امام صاحب نے غبن فاحش کے ساتھ بیع کو ولی کے ساتھ رد کیا ہے موضع تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح:۔ مطلق اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوب (۲) ادار، پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں قاصر اور کامل، ادار دو قدرتوں سے متعلق ہوتی ہے (۱) قدرتِ فہم خطاب اور یہ عقل ہے (۲) قدرت الفعل اور یہ بدن سے متعلق ہوتی ہے جب دونوں قدرتیں یعنے قدرتِ عقل اور قدرتِ بدن متحقق ہو جاتی ہیں یعنے جب عاقل بالغ ہو جاتا ہے تو اہلیتِ کاملہ حاصل ہو جاتی ہے اور اگر دونوں قدرتیں یا دونوں میں سے ایک درجہ کمال کو نہ پہنچے جیسے عاقل نابالغ تو اہلیت قاصرہ ہوتی ہے چنانچہ قبل البلوغ دونوں قدرتیں ناقص ہوتی ہیں یہ قدرۃ قاصرہ کی پہلی قسم ہے دوسری قسم وہ ہے جو بعد البلوغ ہو اور وہ معتوہ (سفیہ) میں ہوتی ہے اسلئے کہ سفیہ کا بدن اگرچہ کامل ہوتا ہے مگر عقل ناقص ہوتی ہے سفیہ بمنزلہ صبی ہوتا ہے اسلئے کہ اس کی عقل بھی بچہ کے مانند معتدل نہیں ہوتی۔

فائدہ ــــــــ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ وجوبِ ادار قدرتین قدرت عقل اور قدرت بدن سے متعلق ہوتی ہے۔ انسان ابتدار پیدائش میں عدیم القدرتین ہوتا ہے یعنے نہ قدرت عقل حاصل ہوتی ہے اور نہ قدرتِ بدن البتہ اس بات کی صلاحیت ہوتی ہے کہ مذکورہ دونوں قدرتیں بتدریج درجۂ کمال کو پہونچ جائیں درجہ کمال کو پہونچنے سے پہلے دونوں قدرتیں قاصرہ ہوتی ہیں جیسا کہ صبی ممیز میں قبل البلوغ دونوں قدرتیں قاصرہ ہوتی ہیں اور بعض اوقات بعد البلوغ ایک قاصرہ ہوتی ہے جیسا کہ معتوہ (سفیہ) میں کہ قوتِ بدن اگرچہ کامل ہوتی ہے مگر قوت عقل قاصر ہوتی ہے جیسا کہ بچہ میں قبل البلوغ دونوں قدرتیں قاصر ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ سفیہ اور بچے کے احکام یکساں ہوتے ہیں۔

اہلیت کاملہ کا مطلب ہے دونوں قوتوں کا درجۂ کمال تک پہونچ جانا اس کو شریعت کی اصطلاح میں قوۃ اعتدال سے تعبیر کرتے ہیں۔

اہلیت قاصرہ کا مطلب دونوں قوتوں یا ایک کا درجۂ کمال تک نہ پہونچنا ہے شریعت نے صحتِ ادار کا دارومدار اہلیت قاصرہ پر رکھا ہے اور وجوب ادار اور توجۂ خطاب کا دارومدار اہلیتِ کاملہ پر رکھا ہے

اسلئے کہ ابتدار پیدائش میں بندہ پر ادار کو لازم کر دینا جائز نہیں ہے چونکہ ابتدار حال میں بندہ کو مطلقاً قدرت حاصل نہیں ہوتی اور بغیر قدرت ادار کو لازم کرنا عقلاً اور شرعاً ممنوع ہے اور قدرت عقل اور قدرت بدن کی تکمیل سے قبل یعنے قبل البلوغ ادار کو لازم کرنے میں حرج عظیم ہے اسلئے کہ قبل البلوغ دونوں قوتیں ناقص ہوتی ہیں اور حرج اللہ تعالے کے قول " وما جعل علیکم فی الدین من حرج " سے مدفوع ہے، قوتین کے اعتدال کا وقت انسانوں میں مختلف ہوتا ہے جس کی معرفت نہایت دشوار ہوتی ہے چنانچہ شریعت نے بلوغ کو اعتدال کا وقت مقرر کیا ہے چونکہ علی العموم بلوغ کے وقت قوت عقل معتدل ہوجاتی ہے۔

اہلیت قاصرہ پر جو احکام بنی ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں ۱؎ حقوق اللہ ۲؎ حقوق العباد، حقوق اللہ کی تین قسمیں ہیں ۱؎ حسن لذاتہ کہ جس کے سقوط کا احتمال نہ ہو جیسے ایمان باللہ ۲؎ قبیح لذاتہ جس کی مشروعیت کا احتمال نہ ہو جیسے کفر اور ردت ۳؎ متردد بین الامرین یعنے بعض اوقات مشروع اور بعض اوقات غیر مشروع جیسے صلوٰۃ اوقات ثلثہ مکروہہ میں ممنوع ہے اور صوم عیدین اور ایام تشریق میں ممنوع ہے۔

حقوق العباد کی بھی تین قسمیں ہیں ۱؎ جس میں نفع محض ہو جیسے قبول ہدیہ و صدقہ ۲؎ جس میں ضرر محض ہو جیسے طلاق وعتاق ۳؎ جو نفع اور ضرر کے درمیان متردد ہو جیسے بیع اور اجارہ ان میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہے۔

علے ہذا قلنا انہ صح من الصبی العاقل الاسلام ، اس اصول کی بنا پر کہ صحت ادار اہلیت قاصرہ پر مبنی ہوتی ہے مصنف رح فرماتے ہیں کہ صبی عاقل کا اسلام احکام دنیا اور احکام آخرت کے بارے میں صحیح ہے مگر لازم نہیں ہے امام شافعی رح کے نزدیک قبل البلوغ احکام دنیا کے بارے میں بچے کا اسلام صحیح نہیں ہے لہٰذا اسلام لانے کے باوجود اپنے والد کافر کا وارث ہوگا حالانکہ بالغ اختلاف دینین کیوجہ سے وارث نہیں ہوتا البتہ امام شافعی رح کے نزدیک احکام آخرۃ میں معتبر ہوگا اور وہ اجر آخرت کا مستحق ہوگا یہ حق کی قسم اول ہے یہ حسن ہے اسمیں غیر حسن کا احتمال نہیں ہے۔

وما یتمحض منفعۃ الخ یہ دوسری قسم ہے اور حقوق العباد سے متعلق ہے وہ یہ ہے کہ اسمیں نفع محض ہو لہٰذا ولی کی اجازت کے بغیر بھی اسکو کرسکتا ہے جیساکہ قبول ہدیہ اور صدقہ۔

وصح منہ ادار العبادات البدنیۃ من غیر عہد ، یہ تیسری قسم ہے اور وہ یہ ہے کہ حسن اور قبیح کے درمیان متردد ہو بعض اوقات حسن ہو اور بعض اوقات قبیح ہو جیسے صلوٰۃ اور صوم اور دیگر عبادات بدنیہ بغیر بغیر لزوم کے ادار کرنا صحیح ہے اسمیں بچے کا نفع محض ہے اسلئے کہ بچہ عبادات کا خوگر ہوجائے گا بڑے ہوکر کوئی دشواری نہیں ہوگی ، اسی لئے علیہ السلام نے فرمایا ہے " مروا صبیانکم بالصلوٰۃ اذا بلغوا سبعًا واضربوہم اذا بلغوا عشرًا "

وملک برای الولی مایتردد بین النفع والضرر الخ یہ حقوق العباد سے متعلق ہے اور چوتھی قسم ہے اور نفع اور ضرر کے درمیان متردد ہے کالبیع والاجارۃ، انمیں نفع اور ضرر دونوں کا احتمال ہوتا ہے، بچہ کے مذکورہ تصرفات کا جائز ہونا اس وجہ سے ہے کہ بچے کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے مل کر پورا ہوجاتا ہے لہٰذا بچہ اس تصرف میں امام صاحب کے قول کے مطابق بالغ کے مانند ہوگیا لہٰذا بچہ کا تصرف اجانب کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ جائز ہوگا جیساکہ بالغین کا جائز ہوتا ہے بخلاف صاحبین کے ان کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ درست نہ ہوگا اور اگر غبن فاحش کے ساتھ اپنے ولی کے ساتھ بیع کی امام صاحب سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں بیع نافذ ہوگی اور دوسری روایت کے اعتبار سے نافذ نہیں ہوگی۔

موضع تہمت میں شبہ نیابت کا اعتبار کرتے ہوئے اس وقت ولی کی نیابت تہمت سے خالی نہیں ہوگی لوگ خیال کریں گے کہ اپنے فائدہ کے لئے ولی نے اجازت دی ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِی الْمَحْجُوْرِ اِذَا تَوَکَّلَ لَمْ تَلْزَمْهُ الْعُهْدَةُ وَبِاِذْنِ الْوَلِیِّ تَلْزَمُهٗ وَاَمَّا اِذَا اَوْصٰی الصَّبِیُّ بِشَیْءٍ مِنْ اَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِیَّتُهٗ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِیِّ وَاِنْ کَانَ فِیْهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لِاَنَّ الْاِرْثَ شُرِعَ نَفْعًا لِلْمُوْرِثِ اَلَا یُرٰی اَنَّهٗ شُرِعَ فِیْ حَقِّ الصَّبِیِّ وَفِی الْاِنْتِقَالِ عَنْهُ اِلَی الْاِیْصَاءِ تَرْکُ الْاَفْضَلِ لَا مَحَالَةَ اِلَّا اَنَّهٗ شُرِعَ فِیْ حَقِّ الْبَالِغِ کَمَا شُرِعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْهِبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ یُشْرَعْ ذٰلِکَ فِیْ حَقِّ الصَّبِیِّ وَلَمْ یَمْلِکْ ذٰلِکَ عَلَیْهِ غَیْرُهٗ مَا خَلَا الْقَرْضِ فَاِنَّهٗ یَمْلِکُهُ الْقَاضِیْ لِوُقُوْعِ الْاَمْنِ عَنِ التَّوٰی بِوِلَایَةِ الْقَضَاءِ وَاَمَّا الرِّدَّةُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فِیْ اَحْکَامِ الْاٰخِرَةِ وَمَا یَلْزَمُهٗ مِنْ اَحْکَامِ الدُّنْیَا عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِاَبِیْ یُوْسُفَ فَاِنَّمَا یَلْزَمُهٗ حُکْمًا لِصِحَّتِهٖ لَا قَصْدًا اِلَیْهِ فَلَمْ یَصِحَّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهٖ کَمَا اِذَا ثَبَتَ تَبَعًا لِاَبَوَیْهِ،

ترجمہ:۔ اور اسی بنا پر ہم نے صبی محجور کے بارے میں کہا کہ جب صبی نے وکیل بننا قبول کرلیا تو اس پر کوئی ذمہ داری لازم نہیں ہوگی اور ولی کی اجازت سے لازم ہوجائے گی اور بہرحال جب بچے نے کسی نیک کام کی وصیت کی تو ہمارے نزدیک وصیت باطل ہوگی بخلاف امام شافعیؒ کے اگرچہ اسمیں بظاہر نفع ہے اسلئے کہ ارث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوئی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ارث صبی کے حق میں مشروع ہوئی ہے اور اس ارث سے وصیت کیجانب انتقال کرنے میں لامحالہ افضل کا ترک ہے مگر یہ کہ وصیت بالغ کے حق میں مشروع کی گئی ہے جیساکہ اس کے لئے طلاق اور عتاق ہبہ اور قرض مشروع کئے گئے ہیں اور یہ بچے کے حق میں

مشروع نہیں ہیں اور ان چیزوں کا غیر بھی بچہ پر واجب نہیں ہے علاوہ قرض کے کہ اسکا قاضی مالک ہوتا ہے ولایت قضاء کیوجہ سے تلف سے محفوظ رکھنے کی وجہ سے اور بہرحال ردت احکام آخرت میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی اور طرفین کے نزدیک جو احکام دنیا میں لازم آتے ہیں وہ بچے پر لازم ہوتے ہیں بخلاف امام ابو یوسف رح کے، یہ ارتداد کی صحت کے حکم کیوجہ سے ہیں نہ کہ الزام کے قصد سے تو اس کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد ثابت ہوتا ہے بچہ کے والدین کے تابع ہوکر۔

تشریح:۔ محجور اس شخص کو کہتے ہیں جس پر پابندی لگادی گئی ہو اسمیں عبد اور صبی دونوں داخل ہیں مگر یہاں صرف صبی مراد ہے۔

اس اصول کی بنا پر کہ بچہ اس چیز کا مالک نہیں ہوتا کہ جسمیں احتمال ضرر ہوتا ہے ہم نے کہا کہ اگر بچہ کسی معاملہ میں وکیل بننا منظور کرنے تو بچہ پر کوئی ذمہ داری لازم نہیں ہوتی البتہ ولی کی اجازت سے لازم ہوجاتی ہے مطلب یہ ہے کہ بچہ کا معاملات میں وکیل بننا تو صحیح ہے اسلئے کہ اس سے تصرفات و معاملات کا علم ہوتا ہے جو کہ اعظم منافع میں سے ہے البتہ وکالت کی جو ذمہ داری ہے وہ بچہ پر لازم نہیں آئے گی مثلاً اگر بچہ وکیل بالبیع یا بالشراء ہو تو وکالت کے جو احکام ہیں مثلاً تسلیم مبیع والثمن اور عیب کیوجہ سے خصومت وغیرہ لازم نہیں ہوگی اسلئے کہ اسمیں مضرت ہے البتہ مذکورہ احکام ولی کی اجازت سے لازم ہوجائیں گے۔

بچہ کا کسی نیک کام میں مال خرچ کرنے کی وصیت کرنا صحیح ہے یا نہیں امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک صحیح نہیں ہے امام شافعی رح کے نزدیک صحیح ہے۔

وصیت کی تعریف یہ ہے ازالۃ الملک بطریق التبرع مضافۃ الی ما بعد الموت، ملکیت کو تبرع کے طور پر ما بعد الموت کیجانب نسبت کرتے ہوئے زائل کردینا مثلاً یہ کہدینا کہ میرے مرنے کے بعد میرا اتنا مال فلاں کو دیدینا، امام صاحب کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اسلئے اسمیں ضرر محض ہے لہٰذا یہ ایسا ہی ہے کہ اپنی زندگی میں کسی کو ہدیہ کے طور پر مال دیدینا جسطرح زندگی میں جائز نہیں ہے اسی طرح مرنے کے بعد کیلئے وصیت کرنا بھی جائز نہیں ہے امام شافعی رح کے نزدیک صغیر کا وصیت کرنا درست ہے اسلئے کہ بعد الموت صغیر کو مال کی حاجت نہیں رہتی اور وصیت سے ثواب آخرت حاصل ہوگا جسمیں فائدہ ہی فائدہ ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہدیہ قبول کرنا، ہدیہ قبول کرنے میں جسطرح نفع ہی نفع ہے اسی طرح وصیت میں بھی نفع ہی نفع ہے لہٰذا جسطرح ہدیہ قبول کرنا جائز ہے وصیت کرنا بھی جائز ہوگا۔

امام شافعی رح کی مذکورہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ وصیت میں جو ثواب آخرت کا نفع ہے وہ اتفاقی امر ہے لہٰذا اسکا اعتبار نہیں ہوگا اور یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کوئی شخص لب دم بکری کو فروخت کردے تو اسمیں نفع ہی نفع ہے اسلئے کہ مرنے کے بعد بیکار ہوجائے گی حالانکہ یہ جائز نہیں ہے اسی طرح وصیت میں گو

وقتی نفع ہے مگر درست نہ ہوگا۔
اور اگر ہم وصیت میں کچھ نفع تسلیم بھی کرلیں تو وصیت کو باطل قرار دینے میں زیادہ نفع ہے اسلئے کہ ارث کی مشروعیت مورث کے نفع کے لئے ہوتی ہے لہٰذا مال سے مستغنی ہونے کی صورت میں مال کو عزیز واقارب کیجانب منتقل ہونا یہ اولیٰ اور افضل ہے اس سے کہ مال اجانب کی جانب منتقل ہو اسلئے اسمیں صدقہ اور صلہ رحمی دونوں کا ثواب ہے اسی کیطرف علیہ السلام نے اشارہ فرمایا ہے لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ یتکففون الناس، الحدیث۔
الا یرے انہ سے اسبات کی تائید ہے کہ ارث کی مشروعیت مورث کے نفع کیلئے ہے بایں طور کہ جب بچہ مرجاتا ہے تو اس کے مال کے مالک اس کے ورثاء ہوتے ہیں اگر اسمیں مورث کا نفع نہ ہوتا تو ارث مشروع ہی نہ ہوتی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ارث میں وصیت سے زیادہ نفع ہے تو ارث سے وصیت کیجانب انتقال کرنا یہ افضل سے غیر افضل کیطرف انتقال کرنا ہے۔
الا انہ شرع فی حق البالغ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔
سوال ـــــ جب ارث سے وصیت کیجانب انتقال میں افضل سے غیر افضل کیجانب انتقال لازم آتا ہے تو پھر بالغین کے حق میں بھی وصیت مشروع نہیں ہونی چاہیئے حالانکہ بالغین کا وصیت کرنا بالاتفاق جائز ہے؟
جواب ـــــ بالغین کو ولایت کاملہ حاصل ہوتی ہے چنانچہ جسطرح منافع کے مالک ہوتے ہیں مضار کے بھی مالک ہوتے ہیں بخلاف صبی کے کہ وہ مضار کا مالک نہیں ہوتا جیساکہ بالغ کو طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض دینے کا اختیار رہتا ہے مگر صبی کو نہیں ہوتا بلکہ مذکورہ چیزوں کا بچہ کے بارے میں ولی کو بھی اختیار نہیں ہوتا کسی ولی کو یہ جائز نہیں کہ بچے کی بیوی کو طلاق دیدے یا اس کے غلام کو آزاد کردے وغیرہ، صرف قاضی کو ولایت قضا کیوجہ سے اسقدر اجازت ہے کہ بچے کے مال کو بطور قرض دے سکے اسلئے کہ قرض دینے میں مال کے ضائع ہونے سے حفاظت ہے اسلئے کہ اگر مال کسی کے پاس ودیعت رکھدیا تو ہلاکت کی صورت میں رجوع نہیں کر سکتے بخلاف قرض کے کہ وہ واجب فی الذمہ ہوتا ہے لہٰذا اس کی وصولیابی بغیر شہود بھی ممکن ہے اسلئے کہ قاضی خود شاہد ہے۔
واما الردۃ فلا تحتمل العفو، یہ اقسام ستہ میں چھٹی اور آخری قسم کا بیان ہے کہ جو قبیح بنفسہٖ ہے مصنف رح اس عبارت سے ایک سوال کا جواب بھی دینا چاہتے ہیں۔
سوال ـــــ آپ نے فرمایا کہ بچہ ان امور کا مالک نہیں ہوتا کہ جنمیں ضرر محض ہوتا ہے لیکن اگر بچہ العیاذ باللہ مرتد ہوجائے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دنیا اور آخرت کے احکام میں اس کی ردت معتبر ہے یہاں تک کہ

صبی مرتد کی بیوی جدا ہو جاتی ہے اور اپنے مسلمان اقارب کا وارث نہیں ہو سکتا اور اگر ارتداد ہی پر مر جائے تو مخلد فی النار بھی ہوگا یہ تمام باتیں مضرت کی ہیں اور امام ابو یوسف اور امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ احکام دنیا میں صبی کی ردت کا اعتبار نہیں ہوگا نہ اس کی بیوی اس سے جدا ہوگی اور نہ وہ اپنے مسلمان مورث کی میراث سے محروم ہوگا اسلئے کہ یہ مضرت محض ہے اور صبی کے معاملہ میں کسی ایسی بات کا اعتبار نہیں ہوتا جسمیں مضرت محض ہو۔

جواب ــــــ ارتداد ایسا جرم ہے کہ اسمیں عفو درگذر کا احتمال نہیں ہے اب رہا ؒ طرفین کے نزدیک صبی پر دنیوی احکام مثلاً بیوی کا جدا ہونا اور ارث سے محروم ہونا تو یہ ضمناً اور تبعاً لازم آتے ہیں قصداً اور اصالۃً نہیں یعنے ارتداد کو صحیح ماننے کی وجہ سے یہ احکام لازم آتے ہیں صبی عاقل کا ارتداد چونکہ بالاتفاق معتبر ہے اسلئے اسکے ضمن میں مذکورہ احکام لازم آگئے ہیں یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ والدین کے ارتداد کے ضمن میں ولد کا ارتداد ضمناً ثابت ہو جاتا ہے اگر دار الحرب میں چلے گئے ہوں۔

فَصْلٌ فِي الْأُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ، الْعَوَارِضُ نَوْعَانِ سَمَاوِيٌّ وَمُكْتَسَبٌ أَمَّا السَّمَاوِيُّ فَهُوَ الصِّغَرُ وَالْجُنُوْنُ وَالْعَتَهُ وَالنِّسْيَانُ وَالنَّوْمُ وَالْإِغْمَاءُ وَالْمَرَضُ وَالرِّقُّ وَالْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْمَوْتُ وَأَمَّا الْمُكْتَسَبُ فَنَوْعَانِ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ أَمَّا الَّذِيْ مِنْهُ فَالْجَهْلُ وَالسَّفَهُ وَالسُّكْرُ وَالْهَزْلُ وَالْخَطَاءُ وَالسَّفَرُ وَأَمَّا الَّذِيْ مِنْ غَيْرِهِ فَالْإِكْرَاهُ بِمَا فِيْهِ إِلْجَاءٌ وَبِمَا لَيْسَ فِيْهِ إِلْجَاءٌ،

ترجمہ:۔ یہ فصل ان امور کے بیان میں ہے کہ جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں عوارض دو قسم کے ہیں سماوی اور مکتسب، بہرحال سماوی تو وہ صغر، جنون اور خفت عقل اور نسیان اور نیند اور بیہوشی اور مرض اور غلامی اور حیض اور نفاس اور موت، اور بہرحال مکتسب اس کی دو قسمیں ہیں ۱؎ خود کیجانب سے اور دوم دوسرے شخص کیجانب سے اور بہرحال وہ عارض جو خود اپنی طرف سے ہو پس وہ جہل اور سفہ اور نشہ، ہزل اور خطاء اور سفر ہے اور بہرحال وہ عارض جو دوسرے شخص کیطرف سے ہو پس وہ ایسا اکراہ ہے کہ اسمیں الجاء ہو اور وہ کہ اسمیں الجاء نہ ہو۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ اہلیت کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب ان امور کو بیان کرنا شروع کیا کہ جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں یہ امور اہلیت کو اپنی سابق حالت پر باقی نہیں رہنے دیتے بعض ایسے امور ہوتے ہیں کہ جو اہلیت وجوب کو زائل کر دیتے ہیں جیسے موت یہ ایسا عارض ہے کہ وجوب کی اہلیت کو سلب کر لیتا ہے اور بعض ایسے ہوتے ہیں جو نفس اہلیت کو تو زائل نہیں کرتے مگر اہلیت ادا، کو زائل کر دیتے ہیں

جیساکہ نوم اور اغمار ان سے صلاحیت وجوب تو زائل نہیں ہوتی مگر نوم اور اغمار کی حالت میں صلاحیت ادا زائل ہوجاتی ہے اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ وجوب اور ادا کی صلاحیت کو تو زائل نہیں کرتے مگر بعض احکام میں تغیر پیدا کردیتے ہیں جیساکہ سفر کہ سفر سے چار رکعت کی بجائے دو رکعت رہجاتی ہیں اسیطرح روزہ مؤخر ہوجاتا ہے۔

عوارض عارضۃ کی جمع ہے جس کے معنے روکنے اور منع کرنے کے ہیں بادل کو عارض اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ بادل سورج کی شعاعوں کو زمین پر آنے سے روکدیتا ہے چونکہ ان عوارض میں اُن احکام کو متغیر کرنے کی تاثیر ہولتی ہے جو اہلیت وجوب اور اہلیت ادا سے متعلق ہوتے ہیں اور یہ عوارض احکام کو ثابت ہونے سے روکدیتے ہیں اسی لئے ان کا نام عوارض رکھا جاتا ہے۔

سماوی، عوارض سماوی وہ کہلاتے ہیں جو شارع کیجانب سے ثابت ہوتے ہیں ان میں بندوں کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اسی وجہ سے ان کی نسبت سماء کیطرف کرتے ہیں۔

ومکتسبۃ، یہ عوارض سماوی کی ضد ہوتے ہیں یعنے ان کے اکتساب میں بندوں کا دخل ہوتا ہے عوارض سماویہ گیارہ ہیں ما صغر،

سوال ـــــ عارض اس کو کہتے ہیں جو بعد میں لاحق ہوتا ہے جیسے کہ تندرستی کے بعد مرض اور اقامت کے بعد سفر لاحق ہوجاتا ہے صغر میں یہ بات نہیں ہے اسلئے کہ اسکا تعلق اصل خلقت کے ساتھ ہے بچہ پیدائشی صغر ہوتا ہے نہ یہ کہ صغر بعد میں لاحق ہوتا ہے لہٰذا صغر کو عوارض میں پیش کرنا درست نہیں ہے؟

جواب ـــــ صغر عموماً گو انسان کی خلقت کے ساتھ لاحق ہوتا ہے مگر انسان کی حقیقت اور ماہیت میں داخل نہیں ہے اسلئے کہ آدم وحوا علیہما السلام جوان پیدا کئے گئے تھے ان کی خلقت میں بچپنا داخل نہیں ہے ان کی اولاد کو بعد میں لاحق ہوا ہے اسی وجہ سے صغر کو عارض کہتے ہیں۔

مٹ جنون مٹ عتہ یہ ایک دماغی آفت ہے جو عقل میں خلل پیدا کردیتی ہے معتوہ شخص کا کلام اور افعال مختلط ہوجاتے ہیں کبھی تو عقلمندوں جیسے کام اور باتیں کرتا ہے اور کبھی مجنونوں جیسی،

مٹ نسیان مٹ نوم مٹ اغماء مٹ رق مٹ مرض،

سوال ـــــ اغماء اور جنون یہ دونوں مرض کے قبیل سے ہیں پھر ان کو مرض سے علیحدہ ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے؟

جواب ـــــ مذکورہ دونوں چیزیں اگرچہ از قبیل مرض ہیں مگر چونکہ ان کے بہت سے احکام مخصوصہ ہیں اسی وجہ سے ان کو علیحدہ ذکر کردیا ہے۔

مو حیض منا نفاس ملا موت،

واما المکتسب فنوعان، عارض مکتسب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے کہ جس کے حصول میں مکلف کا

دخل ہوتا ہے اور دوسری وہ کہ جو دوسرے شخص کیجانب سے حاصل ہوتا ہے جو عوارض ثلٰثہ خود بندے کیجانب سے ہوتے ہیں وہ چھ ہیں انیں سے پہلا جہل ہے۔

سوال ـــــ جہل پیدائشی ہوتا ہے بندے کے اکتساب کو اسمیں کوئی دخل نہیں ہوتا تو جہل کو عوارض میں شمار کرنا کیسے صحیح ہے؟

جواب ـــــ بندے کو اگرچہ اس کے اکتساب میں کوئی دخل نہیں ہوتا مگر بندہ اس بات پر قادر ہے کہ بندہ تحصیل علم کر کے جہالت کو دور کر سکتا ہے لہٰذا بندہ چونکہ تحصیل علم کو اپنے اختیار سے ترک کرتا ہے ترک تحصیل علم بمنزلہ جہالت کو اختیار کرنے کے ہے اسی وجہ سے جہل کو عوارض مکتسبہ میں شمار کیا ہے! ۲ والسفہ لغت میں خفت اور اضطراب فی العقل کو کہتے ہیں ۳ سکر ۴ ہزل ۵ خطار ۶ سفر،

واما الذی من غیرہ، جو عارض غیر کی جانب سے ہو اس کی دو قسمیں ہیں ۱ وہ کہ جسمیں اضطرار ہو ۲ وہ کہ جسمیں اضطرار نہ ہو۔

وَاَمَّا الْجُنُوْنُ فَاِنَّہٗ یُوْجِبُ الْحَجْرَ عَنِ الْاَقْوَالِ وَیَسْقُطُ بِہٖ مَا کَانَ ضَرَرًا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ وَاِذَا اِمْتَدَّ فَصَارَ لُزُوْمُ الْاَدَاءِ یُؤَدِّیْ اِلَی الْحَرَجِ فَیَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْاَدَاءِ وَیَنْعَدِمُ الْوُجُوْبُ اَیْضًا لِاِنْعِدَامِہٖ وَحَدُّ الْاِمْتِدَادِ فِی الصَّوْمِ اَنْ یَسْتَوْعِبَ الشَّھْرَ وَفِی الصَّلٰوَاتِ اَنْ یَزِیْدَ عَلٰی یَوْمٍ وَلَیْلَۃٍ وَفِی الزَّکٰوۃِ اَنْ یَسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رح وَاَقَامَ اَبُوْیُوْسُفَ اَکْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ کُلِّہٖ تَیْسِیْرًا وَمَا کَانَ حَسَنًا لَا یَحْتَمِلُ الْغَیْرَ وَقَبِیْحًا لَا یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فَثَابِتٌ فِیْ حَقِّہٖ حَتّٰی یَثْبُتَ اِیْمَانُہٗ وَرِدَّتُہٗ تَبَعًا لِاَبَوَیْہِ،

ترجمہ:۔ اور بہر حال جنون یہ اقوال پر پابندی کو واجب کرتا ہے اور ہر اس حکم کو ساقط کرتا ہے جسمیں ضرر ہو اور (بالغین) سقوط کا احتمال ہو اور جب جنون ممتد ہو جائے تو اداء کو لازم کرنا مفضی الی الحرج ہوگا لہٰذا اداء کا قول باطل ہو جائے گا اور اداء کے معدوم ہونے کیوجہ سے وجوب بھی معدوم ہو جائے گا اور روزہ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ پورے مہینہ کو گھیرے اور نمازوں میں یہ ہے کہ ایک دن رات پر زیادہ ہو جائے اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ پورے سال کو گھیرے امام محمد رح کے نزدیک اور امام ابو یوسف رح نے اکثر حول کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے بندوں کی آسانی کے لئے اور جو شے حسن ہو اسمیں غیر کا احتمال نہ ہو یا قبیح ہو جسمیں عفو کا احتمال نہ ہو تو وہ مجنون کے حق میں ثابت ہے یہاں تک کہ اسکا ایمان اور ارتداد ابوین کے تابع کرتے ہوئے ثابت ہو جائے گا۔

تشریح:۔ مصنف رح عوارض کے اجمال اور تقسیم سے فارغ ہو گئے تو عوارض کے احکام بیان فرما رہے ہیں، جنون کا پہلا حکم یہ ہے کہ اقوال پر پابندی عائد کرتا ہے یعنے اس کے اقوال کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہیکہ مجنون کی طلاق عتاق اور ہبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہاں تک کہ ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہیں ہوں گے، مصنف رح نے اقوال کہہ کر افعال سے احتراز کیا ہے مطلب یہ ہے کہ اگر مجنون کسی کا نقصان کر دے تو ضمان تلف مجنون کے مال سے وصول کیا جائے گا، دوسرا حکم یہ ہے کہ مجنون سے ایسا ضرر بھی ساقط ہو جائے گا جس کا بالغین سے اعذار کیوجہ سے ساقط ہونے کا احتمال ہوتا ہے جیساکہ حدود، کفارات، قصاص اسلئے کہ یہ بالغین سے شبہات کیوجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اسی طرح وہ عبادات بھی مجنون سے ساقط ہو جاتی ہیں جو کہ بالغین سے سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیساکہ نماز روزہ وغیرہ، مصنف کے قول یحتمل السقوط کی قید سے وہ مضار خارج ہو گئے کہ جن کے سقوط کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ ان کا ادا کرنا ضروری ہوتا ہے یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتے ہیں جیساکہ ضمان متلفات اقارب کا نفقہ، دیت اور ارش، مذکورہ حقوق مجنون سے ساقط نہیں ہوتے جیساکہ صبی سے ساقط نہیں ہوتے مگر یہ اس صورت میں ہے جبکہ جنون ممتد ہو مصنف رح نے اسی کیطرف اپنے قول واذا امتد فصار لزوم الاداء سے اشارہ کیا ہے اسلئے کہ جنون اگر ممتد ہوگا تو لزوم ادا کا قول باطل ہوگا اسلئے کہ لزوم ادا کا قول مفضی الی الحرج ہوگا اور حرج شریعت میں مدفوع ہے اور لزوم ادا کے باطل ہونے سے نفس وجوب بھی باطل ہو جائیگا اسلئے کہ نفس وجوب کی غرض وجوب ادا ہے اور جب وجوب ادا ہی باطل ہو گیا تو نفس وجوب بھی باطل ہو جائے گا۔

مقام کی تفصیل یہ ہے جنون کی دو قسمیں ہیں ۱ ممتد ۲ غیر ممتد، اور ہر ایک کی انہیں سے دو قسمیں ہیں اصلی ہے یا طاری، اصلی کا مطلب یہ ہے کہ بچپن سے مجنون ہو اور اسی حالت میں بالغ ہوا ہو اور طاری کا مطلب یہ ہے کہ صحیح العقل ہونے کی حالت میں بالغ ہوا ہو بعد میں مجنون ہو گیا ہو، امام شافعی رح کے نزدیک یہ تمام قسمیں عبادات کو واجب ہونے سے مانع ہیں اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے اسلئے کہ اہلیت ادا، زوال عقل سے باطل ہو جاتی ہے اور بغیر اہلیت کے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا جنون ممتد خواہ اصلی ہو یا طاری بالاتفاق تمام عبادات کو ساقط کرتا ہے اور اگر غیر ممتد ہو پس اگر طاری ہو تو ہمارے علماء ثلثہ کے نزدیک استحساناً عبادات کو ساقط نہیں کرے گا اور اس کو نوم اور اغماء کے مانند سمجھا جائے گا یعنے جسطرح نوم اور اغماء عبادات کو ساقط نہیں کرتے اسیطرح جنون غیر ممتد طاری بھی عبادات کو ساقط نہیں کرے گا اور اگر جنون غیر ممتد اصلی ہو بایں طور کہ بالغ ہی حالت جنون میں ہوا ہو تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مسقط ہوگا یہاں تک کہ اگر ماہ رمضان پورا ہونے سے پہلے افاقہ ہو گیا (روزے کے بارے میں)، یا ایک دن اور ایک رات پورا ہونے سے پہلے افاقہ ہو گیا (نماز کے بارے میں)، تو نہ تو گذشتہ ایام کے روزوں کی قضا واجب ہوگی اور نہ گذشتہ اوقات کی نماز کی قضا واجب ہوگی اور امام محمد رح کے نزدیک مسقط نہیں ہوگا لہٰذا گذشتہ کی قضاء جنون عارضی پر قیاس کرتے ہوئے لازم ہوگی اور یہی ظاہر روایت ہے

اسی کو مصنف رح نے وحد الامتداد فی الصوم الخ سے بیان کیا ہے، امام محمد رح امتداد کے بارے میں تکرار صلوٰۃ کا اعتبار کرتے ہیں یعنی جب تک چھ نمازیں قضاء نہ ہوں گی قضاء لازم ہوگی اور شیخین ساعات کا اعتبار کرتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص قبل الزوال مجنون ہوا اور دوسرے روز بعد الزوال افاقہ ہوا تو وقت میں تکرار کیوجہ سے قضا ساقط ہوجائے گی اسلئے ایک دن اور ایک رات سے ساعات کے زائد ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک جب تک جنون عصر کیوقت تک ممتد نہ ہو مسقط نہ ہوگا اسلئے کہ اس سے قبل چھ نمازیں نہ ہونے کیوجہ سے حد تکرار میں داخل نہیں ہوتیں اور امام شافعی رح کے نزدیک اگر نماز کا کامل وقت جنون سے گھیر لیا تو قضاء ساقط ہوجائے گی۔

اور زکوٰۃ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون پورے سال کو گھیر لے اور دوسرا سال شروع ہوجائے، یہ امام محمد رح کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رح اکثر حول کو کل حول کے قائم مقام قرار دیتے ہیں اگر سال کا اکثر حصہ کوئی شخص مجنون رہا تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک تسہیلاً للعباد زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی امام محمد رح کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی۔

وماکان حسنا لایحتمل الغیر، جو چیز حسن ہے غیر حسن کا اس میں احتمال نہیں ہے مثلاً ایمان باللہ اور جو شے قبیح ہے جس میں عفو کا احتمال نہیں ہے مثلاً کفر یہ چیزیں مجنون کے حق میں ثابت ہیں یہاں تک کہ مجنون کا ایمان اور ارتداد ابوین کے تابع ہو کر ثابت ہوگا اسلئے کہ ایمان اور ارتداد مجنون سے قصداً ممکن نہیں ہیں چونکہ قصد فقدان عقل کیوجہ سے مجنون سے متصور نہیں ہے البتہ مجنون کا ایمان اور ارتداد احد الابوین کے تابع ہو کر صحیح ہے اسلئے کہ تبعاً کے لئے قصد و اعتقاد نہ رکن ہے اور نہ شرط، مذکورہ صورت اس وقت ہے جبکہ حالت جنون ہی میں بالغ ہوا ہو اور اس کے والدین مسلمان ہوں مگر مرتد ہو کر دار الحرب میں اس کو لیکر چلے گئے ہوں اور اگر مجنون کو دار الاسلام ہی میں چھوڑ گئے ہوں یا عاقل مسلمان ہو کر بالغ ہوا اور بعد میں مجنون ہوگیا اور اس کے والدین مسلمان ہیں پھر مرتد ہو کر دار الحرب چلے گئے یا قبل البلوغ مسلمان ہوا پھر مجنون ہوگیا یا مجنون کے والدین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو تو مذکورہ تمام صورتوں میں مجنون کو مسلمان شمار کیا جائے گا۔

وَاَمَّا الصِّغَرُ فَاِنَّهٗ فِیْ اَوَّلِ اَحْوَالِهٖ مِثْلُ الْجُنُوْنِ لِاَنَّهٗ عَدِیْمُ الْعَقْلِ وَالتَّمْیِیْزِ اَمَّا اِذَا عَقَلَ فَقَدْ اَصَابَ ضَرْبًا مِنْ اَهْلِیَّةِ الْاَدَاءِ لٰكِنَّ الصِّبَاءَ عُذْرٌ مَعَ ذٰلِكَ فَسَقَطَ بِهٖ عَنْهُ مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ عَنِ الْبَالِغِ وَجُمْلَتُهُ الْاَمْرِ اَنَّهٗ یُوْضَعُ عَنْهُ الْعُهْدَةُ وَیَصِحُّ مِنْهُ وَلَهٗ مَا لَا عُهْدَةَ فِیْهِ لِاَنَّ الصِّبَاءَ مِنْ اَسْبَابِ الْمَرْحَمَةِ فَجُعِلَ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ كُلِّ عُهْدَةٍ یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَلِهٰذَا لَا یُحْرَمُ مِنَ الْمِیْرَاثِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا وَلَا یَلْزَمُ عَلَیْهِ حِرْمَانُهٗ بِالرِّقِّ عَنْهٗ وَ

وَالْكُفْرِ لِاَنَّ الرِّقَّ يُنَافِي اَهْلِيَّةَ الْاِرْثِ وَكَذٰلِكَ الْكُفْرُ لِاَنَّهُ يُنَافِي اَهْلِيَّةَ الْوِلَايَةِ وَانْعِدَامُ الْحَقِّ لِعَدَمِ سَبَبِهٖ وَلِعَدَمِ اَهْلِيَّتِهٖ لَا يُعَدُّ جَزَاءً،

ترجمہ:۔ اور بہرحال صغر سو وہ اپنے ابتدائی احوال میں جنون کے مثل ہوتا ہے اسلئے کہ صغیر ناسمجھ اور بے شعور ہوتا ہے مگر جب سمجھدار ہو جاتا ہے تو اسکو ایک گونہ اہلیتِ ادا حاصل ہو جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اس سے وہ احکام ساقط ہو جاتے ہیں جن کے بالغین سے سقوط کا احتمال ہوتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ صغیر سے مواخذہ ساقط ہو جاتا ہے اور صغیر کے لئے اور صغیر کیطرف سے وہ چیزیں صحیح ہیں جنمیں ضرر نہ ہو اسلئے کہ بچپنا اسباب شفقت میں سے ہے لہٰذا صغر کو ہر اس ذمہ داری کی معافی کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کے قابل ہو اسی وجہ سے بچہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوتا اور (عدم حرمان بالقتل) کیوجہ سے یہ الزام نہیں دیا جاسکتا کہ بچہ رقیت اور کفر کی وجہ سے میراث سے محروم ہوتا ہے اسلئے کہ رقیت اہلیتِ ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر اہلیت ولایت (علی المسلم) کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا سبب اور اہلیت کے معدوم ہونے سے اس کو عقوبت شمار نہیں کیا جاسکتا۔

تشریح:۔ واما الصغر، صغر کے تین مرحلے ہوتے ہیں ابتدائی مرحلہ، اس مرحلہ میں بچہ عدیم العقل ہوتا ہے درمیانی مرحلہ یہ ہوتا ہے کہ بچہ میں عقل وشعور تو پیدا ہو جاتا ہے مگر کامل نہیں ہوتا، یہ مرحلہ قبل البلوغ کا ہوتا ہے آخری مرحلہ وہ ہوتا ہے کہ اسمیں عند الشرع عقل وشعور کامل ہو جاتے ہیں اور یہ بلوغ کے بعد ہوتا ہے، بچہ اپنے ابتدائی مرحلہ میں مجنون کے مانند ہوتا ہے جس طرح مجنون پر نہ کوئی ذمہ داری ہوتی ہے اور نہ مواخذہ یہی حال بچہ کا ہوتا ہے، درمیانی مرحلہ میں جبکہ عقل کیوجہ سے بچہ میں ایک گونہ اہلیت آجاتی ہے تو اس اہلیت کیوجہ سے اگرچہ کوئی شے واجب نہیں ہوتی لیکن اگر کسی واجب کو ادا کرلے تو صحیح ہو جاتا ہے مثلاً روزہ واجب تو نہیں تھا لیکن اگر صبی عاقل نے روزہ رکھ لیا تو صحیح ہو جائے گا، مذکورہ ایک گونہ اہلیت حاصل ہو جانے کے باوجود صغر عذر ہے چونکہ عقل اس مرحلہ میں درجۂ کمال کو نہیں پہونچتی چنانچہ اس عذر کی وجہ سے بالغین سے جن احکام کے سقوط کا احتمال ہوتا ہے وہ صبی عاقل سے بھی ساقط ہو جاتے ہیں مثلاً حقوق اللہ میں سے صلوٰۃ وصوم وغیرہ اور حدود وکفارات وغیرہ، البتہ جن احکام کے سقوط کا احتمال نہیں ہے وہ ساقط نہیں ہوتے مثلاً فرضیت ایمان، اگر صبی عاقل ایمان لے آیا تو یہ فرض کی ادائیگی ہوگی بالغ ہونے کے بعد تجدید ایمان ضروری نہیں ہے اور اس ایمان پر وہ تمام احکام مرتب ہونگے جو بالغ کے ایمان پر مرتب ہوتے ہیں مثلاً اس کی مشرکہ بیوی اور اس کے درمیان فرقت واقع ہو جائے گی اور اپنے مشرک اقارب کی میراث سے یہ بچہ اور بچہ کی میراث سے مشرک اقارب محروم رہیں گے اور بچہ پر کوئی ایسی چیز

واجب نہیں ہوگی کہ جس سے بچہ کا ضرر یا مواخذہ لازم آئے اور صبی عاقل خود اور اسکا ولی اس کیلئے وہ کام کرسکتا ہے جسمیں نفع محض ہو مثلاً قبول ہدیہ اور صدقہ اسلئے کہ بچپنا اسباب شفقت میں سے ہے شرعاً بھی اور طبعاً بھی طبعاً تو اسلئے کہ ہر سلیم طبیعت بچوں پر شفقت کیطرف مائل ہوتی ہے اور شرعاً اسلئے کہ آپؐ نے فرمایا ہے من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا فلیس منا، یہی وجہ ہے کہ صغر کو ہر اس ذمہ داری سے معافی کا سبب قرار دیا گیا ہے جسمیں عفو کا احتمال ہے سوائے ارتداد کے۔

ولہٰذا لایحرم عن المیراث بالقتل عندنا، اور اسی وجہ سے کہ بچپنا اسباب شفقت میں سے ہے صبی عاقل کو میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا مثلاً اگر کسی بچے نے اپنے مورث کو عمداً یا خطاءً قتل کر دیا تو بچہ اپنے مقتول مورث کی میراث سے محروم نہیں ہوگا۔

ولایلزم علیہ حرمانہ بالرق عنہ والکفر الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال ——— صبا جبکہ اسباب شفقت میں سے ہے اور اسی وجہ سے صبی اپنے مقتول کی میراث سے محروم نہیں ہوتا تو کفر اور رقیت کیوجہ سے بھی محروم نہیں ہونا چاہیئے حالانکہ مذکورہ دونوں صورتوں میں محروم ہوتا ہے مثلاً اگر صبی عاقل مرتد ہوگیا یا غلام بنا لیا گیا تو یہ صبی عاقل اپنے مسلمان اور آزاد اقارب کی میراث سے محروم رہے گا۔

جواب ——— ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ صبی مذکورہ دونوں صورتوں میں میراث سے محروم رہتا ہے مگر اس کا سبب یہ نہیں کہ صبا اسباب شفقت میں سے نہیں ہے بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ صبی مرتد اور رقیق میں اہلیت ولایت اور اہلیت ملک ہی نہیں ہے اسلئے ارث کا تقاضہ یہ ہے کہ وارث اس شئے کا مالک ہو جو اس کو میراث میں حاصل ہوئی ہے اور رقیت کیوجہ سے صبی میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ کسی شئے کا مالک ہوسکے اسلئے کہ رقیق جس شئے کا مالک ہوتا ہے وہ درحقیقت مولیٰ کی ملک ہوتی ہے ایسی صورت میں رقیق کو وارث بنانا گویا کہ اجنبی کو اجنبی کا وارث بنانا ہے جو کہ درست نہیں ہے اسیطرح کفر اہلیت ولایت کے منافی ہے کما قال اللہ تعالیٰ ۔ ولن یجعل اللہ للکافرین علی المومنین سبیلاً ، اور ارث کا مدار ولایت پر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا علیہ السلام کے بارے میں فرمایا ہے ۔ فہب لی من لدنک ولیاً یرثنی ویرث الخ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ارث کا دار و مدار ولایت پر ہے۔

وانعدام الحق لعدم سببہ، اگر عدم استحقاق کی وجہ سے کوئی شخص حق سے محروم ہوجائے تو اسکو عقوبت اور سزا نہیں کہا جاتا، اسی طرح اگر صبی عاقل رقیق یا کافر اپنے مسلمان اور آزاد اقارب کی میراث سے محروم رہے تو یہ جزاء کفر اور جزاء رقیت کیوجہ سے نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو آپ کا اعتراض صحیح ہوتا بلکہ اس کا حرمان عدم اہلیت اور عدم ولایت کیوجہ سے ہے اگر کوئی شخص عدم نکاح کیوجہ سے طلاق کا اور عدم ملک رقبہ

کیوجہ سے عتاق کا مالک نہ ہو تو اسکو عقوبت یا عدم شفقت نہیں کہا جائے گا اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی حرمان کو عدم شفقت نہیں کہا جائے گا۔

وَاَمَّا الْعَتَہُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فَمِثْلُ الصِّبَاءِ مَعَ الْعَقْلِ فِیْ کُلِّ الْاَحْکَامِ حَتّٰی اَنَّہٗ لَایَمْنَعُ صِحَّۃَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ لٰکِنَّہٗ یَمْنَعُ الْعُہْدَۃَ وَاَمَّا ضَمَانُ مَا یُسْتَہْلَکُ مِنَ الْاَمْوَالِ فَلَیْسَ بِعُہْدَۃٍ لِاَنَّہٗ شُرِعَ جَبْرًا وَکَوْنُہٗ صَبِیًّا مَعْذُوْرًا وَمَعْتُوْھًا لَایُنَافِیْ عِصْمَۃَ الْمَحَلِّ وَیُوْضَعُ عَنْہُ الْخِطَابُ کَمَا یُوْضَعُ عَنِ الصَّبِیِّ وَیُوَلّٰی عَلَیْہِ وَلَایَلِیْ ھُوَ عَلٰی غَیْرِہٖ وَاِنَّمَا یَفْتَرِقُ الْجُنُوْنُ وَالصِّغَرُ فِیْ اَنَّ ھٰذَا الْعَارِضَ غَیْرُ مَحْدُوْدٍ فَقِیْلَ اِذَا اَسْلَمَتْ اِمْرَاَتُہٗ عُرِضَ عَلٰی اَبِیْہِ وَاُمِّہِ الْاِسْلَامُ وَلَا یُؤَخَّرُ وَالصِّبَاءُ مَحْدُوْدٌ فَوَجَبَ تَاخِیْرُہٗ وَاَمَّا الصَّبِیُّ الْعَاقِلُ وَالْمَعْتُوْہُ فَلَا یَفْتَرِقَانِ،

ترجمہ:۔ اور بہر حال عتہ بلوغ کے بعد احکام میں صبی عاقل کے مانند ہے یہاں تک کہ عتہ صحت قول و فعل کو مانع نہیں ہے البتہ ذمہ داری کو مانع ہے اور رہا ہلاک کردہ مال کا ضمان تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اسلئے کہ ضمان نقصان کی تلافی کے لئے مشروع ہوا ہے اور کسی صبی کا معذور اور معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے اور معتوہ سے خطاب اٹھا دیا جاتا ہے جسطرح کہ صبی سے اٹھا دیا جاتا ہے اور معتوہ پر غیر کی ولایت ہوگی اور معتوہ کسی کا ولی نہیں ہوگا جنون اور صغر میں صرف فرق یہ ہوتا ہے کہ جنون عارض غیر محدود ہوتا ہے (صغر محدود) پس کہا گیا ہے کہ اگر مجنون کی بیوی اسلام لے آئے تو مجنون کے والدین کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اور اسمیں تاخیر نہیں کیجائے گی اور صبار محدود ہوتا ہے (لہٰذا بلوغ تک) اسلام پیش کرنے کو مؤخر کرنا واجب ہے اور بہر حال صبی عاقل اور معتوہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

تشریح:۔ عتہ تیسرا عارض ہے جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہوتا ہے جس کیوجہ سے معتوہ بے ربط باتیں کرتا ہے اس کی بعض باتیں اور بعض کام تو عقلمندوں جیسے ہوتے ہیں اور بعض مجنونوں جیسے، جسطرح مجنون صبی لایعقل کے مشابہ ہوتا ہے اسی طرح معتوہ صبی عاقل کے مانند ہوتا ہے یعنے جسطرح صبی عاقل میں عقل تو ہوتی ہے مگر ناقص ہوتی ہے اسی طرح معتوہ میں بھی عقل ناقص ہوتی ہے اور جسطرح مجنون احکام میں صبی لایعقل کے مانند ہوتا ہے اسیطرح معتوہ احکام میں صبی عاقل کے مانند ہوتا ہے اور جسطرح صبی عاقل کا قول و فعل معتبر ہوتا ہے اسی طرح معتوہ کا بھی قول و فعل معتبر ہوتا ہے بشرطیکہ اسمیں کوئی ضرر نہ ہو البتہ عتہ صبار کے مانند ایسی ذمہ داری سے مانع ہوتا ہے کہ جسمیں ضرر ہو مثلاً صبی عاقل کے مانند معتوہ کا بیع و شراء میں وکیل بننا تو صحیح ہے مگر نقد ثمن یا تسلیم مبیع کی ذمہ داری وغیرہ اس پر نہ ہوگی اسی طرح معتوہ کا اپنی

بیوی کو طلاق دینا اور غلام کو آزاد کرنا خواہ ولی کی اجازت ہی سے کیوں نہ ہو صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اسمیں ضرر محض ہے اسی طرح معتوہ کا بغیر اذن ولی کے بیع و شراء بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اسمیں ضرر کا احتمال ہے۔

واما ضمان ما یستہلک من الاموال، یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب معتوہ اور صبی پر ایسی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہو سکتی کہ جسمیں ضرر ہو لہٰذا نقصان کا ضمان بھی ان پر واجب نہ ہونا چاہیئے؟

جواب ــــــ معتوہ اور صبی پر جو مضر ذمہ داری عائد نہیں ہوتی وہ وہ ذمہ داری ہے جو عقود کی وجہ سے عائد ہوتی ہے اور نقصان تلف کی جو ذمہ داری ہے وہ اس قبیل سے نہیں ہے بلکہ حفاظت حق العبد کی ذمہ داری ہے جس سے عتہ اور صبا، مانع نہیں ہے اور نقصان کرنے والے کا صبی معذور یا معتوہ ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے اور معتوہ سے اسی طرح خطاب مرفوع ہے جسطرح صبی سے یہی وجہ ہے کہ صبی اور معتوہ پر نہ کوئی عبادت واجب ہوتی ہے اور نہ عقوبت یہی عامۃ المتاخرین کا مذہب ہے۔

دیولیٰ علیہ، جسطرح صبی پر قصور عقل کیوجہ سے غیر کو ولایت حاصل ہوتی ہے اسی طرح معتوہ پر بھی قصورِ عقل کی وجہ سے غیر کو ولایت حاصل ہوتی ہے مگر معتوہ کو غیر پر ولایت حاصل نہیں ہوتی اسلئے کہ ولایت علی الغیر ولایت علی النفس کی فرع ہے اور معتوہ کو قصور عقل کیوجہ سے ولایت علی النفس حاصل نہیں ہوتی غیر پر کسطرح ولایت حاصل ہو سکتی ہے، جنون چونکہ صبار کی ابتدائی حالت کے مثل ہوتا ہے اور عتہ صبا کی آخری حالت کے مثل ہوتا ہے۔

اب مصنف رح وانما یفترق سے جنون اور صغر میں فرق بیان فرمارہے ہیں فرق کا ماحصل یہ ہے کہ جنون ایسا عارض ہے کہ اس کے زوال کی حد کوئی مقرر نہیں ہے بسا اوقات عمر بھر بھی رہ سکتا ہے اور درمیان میں بھی زائل ہو سکتا ہے بخلاف صبار کے کہ اس کے زوال (بلوغ) کا ایک وقت مقرر ہے۔

فقیل اذا اسلمت، یہ مصنف رح کے قول غیر محدود پر تفریع ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مجنون کی بیوی اسلام قبول کرے تو مجنون کے والدین کے روبرو اسلام پیش کیا جائے گا اسلئے کہ خود مجنون میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کے روبرو اسلام پیش کیا جائے لہٰذا اگر والدین میں سے ایک بھی ایمان لے آئے تو مجنون کو خیر الابوین کے تابع کرتے ہوئے مسلمان سمجھا جائے گا اور نکاح کو باقی رکھا جائیگا اور اگر دونوں اسلام لانے سے انکار کر دیں تو مجنون اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرادی جائے گی اور اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کیجائے گی اسلئے کہ جنون سے افاقہ کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے تاخیر کرنے میں بلا وجہ عورت کے حق کو باطل کرنا ہے اور اگر صبی کی بیوی اسلام لے آئی تو صبی کے عاقل ہونے تک نہ کہ بالغ ہونے تک انتظار کیا جائے گا اور جب صبی عاقل ہو جائے تو اس کے روبرو اسلام

پیش کیا جائے گا اس کے والدین کے سامنے اسلام پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اسلام لے آیا تو نکاح باقی رکھا جائے گا ورنہ تفریق کرادی جائے گی۔

صبی عاقل اور معتوہ عاقل کے درمیان احکام کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے یعنی اگر صبی عاقل یا معتوہ عاقل کی بیوی اسلام لے آئے تو فوراً ان دونوں کے روبرو اسلام پیش کیا جائے گا اسلئے کہ ان دونوں کا اسلام معتبر ہے لہٰذا نہ تو ان کے والدین کے سامنے اسلام پیش کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ تاخیر کی ضرورت ہوگی، اگر اسلام لے آئیں تو نکاح باقی رکھا جائے گا ورنہ تفریق کرادی جائے گی۔

مصنف رح نے معتوہ کو عاقل کی قید کے ساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ بعض اوقات معتوہ کا اطلاق مجنون پر بھی ہوتا ہے اور یہاں مجنون مراد نہیں ہے۔

وَاَمَّا النِّسْيَانُ فَلَا يُنَافِي الْوُجُوْبَ فِيْ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنَّهٗ اِذَا كَانَ غَالِبًا يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيْحَةِ جُعِلَ مِنْ اَسْبَابِ الْعَفْوِ لِاَنَّهٗ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اِعْتَرَضَ بِخِلَافِ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّ النَّاسِيَ لَمَّا كَانَ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعِ الصَّلٰوةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لِاَنَّ هَيْئَةَ الْمُصَلِّيْ مُذَكِّرَةٌ لَهٗ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا،

ترجمہ:۔ اور بہرحال نسیان حقوق اللہ کے وجوب کے منافی نہیں ہے لیکن نسیان کو اسباب عفو میں سے قرار دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ صاحب حق کیجانب سے پیش آتا ہے (نسیان اسباب عفو میں سے اسوقت ہے) جبکہ ایسی عبادات میں پیش آئے کہ جنمیں عموماً نسیان واقع ہوتا ہے مثلاً روزہ میں نسیان اور ذبیحہ کے وقت بسم اللہ کا نسیان، بخلاف حقوق العباد کے (کہ نسیان حقوق العباد میں اسباب عفو سے قرار نہیں دیا جاتا) اور اسی قاعدہ کے مطابق کہ (نسیان غالب کو عذر قرار دیا گیا ہے) دو رکعت پر نسیاناً سلام پھیر دینا نماز کو فاسد نہیں کرتا بخلاف کلام کے کہ نماز میں نسیاناً کلام کو عذر قرار نہیں دیا گیا اسلئے کہ نمازی کی ہیئت نمازی کیلئے نماز کو یاد دلانے والی ہے یہی وجہ ہے کہ نماز میں نسیاناً کلام کا وقوع غالب نہیں ہے۔

تشریح:۔ نسیان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں مگر سب سے واضح اور سہل وہ ہے جو طب کی مشہور کتاب موجز میں کی گئی وہ یہ ہے النسیان ہو النقصان او بطلان قوۃ الذکر، اور صاحب منار نے یہ تعریف کی ہے ہو جہل ضروری بما کان یعلمہ لا بآفۃ مع علمہ بامور کثیرۃ۔

لا بآفۃ کی قید سے جنون خارج ہوگیا اور مع علمہ کی قید سے، نوم اور اغماء خارج ہوگئے۔ نسیان نفس وجوب

اور وجوب ادار کے منافی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ بھول کیوجہ سے قضار ساقط نہیں ہوتی اگر وقت میں یاد آجائے تو ادار اور اگر وقت کے بعد یاد آئے تو قضار ضروری ہے غرضیکہ نسیان حقوق اللہ میں وجوب کے منافی نہیں ہے البتہ جن عبادات میں نسیان غالبًا واقع ہوتا ہے انہیں معاف ہے جیسا کہ روزہ میں بھول کر کھاپی لینا معاف ہے اسی طرح ذبح کے وقت تسمیہ کا بھول جانا اسلئے کہ کھانے کی طرف انسان کا طبعًا میلان ہوتا ہے اور ذبح کے وقت خوف وہیبت کیوجہ سے نسیان ہوجاتا ہے علاوہ ازیں نسیان صاحب حق کیجانب سے آتا ہے مصنف رح نے حقوق اللہ کی قید لگا کر حقوق العباد کو خارج کردیا مطلب یہ ہے کہ اگر بھول کر کسی کا نقصان کردیا تو یہ معاف نہ ہوگا بلکہ ضمانِ تلف واجب ہوگا اسلئے کہ نسیان صاحب حق کیجانب سے نہیں ہے۔

جب یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جن عبادات میں نسیان غالبًا ہوتا ہے تو وہ معاف ہے تو چونکہ دو رکعت پر رباعی میں سلام پھیر دینا عمومًا ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی معاف رکھا گیا اس سے نماز میں فساد واقع نہیں ہوتا چونکہ قعدہ اولیٰ قعدہ اخیرہ کے مشابہ ہے اور قعدۂ اخیرہ محل سلام ہے تو اس اشتباہ کیوجہ سے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جاتا ہے بخلاف کلام کے کہ نماز میں کلام کا وقوع کثیر نہیں ہے نیز نمازی کی ہیئت حالت مذکرہ بھی ہے اسکے باوجود اگر نماز میں نسیانًا کلام واقع ہوتا ہے تو یہ سراسر غفلت اور تقصیر کا نتیجہ ہے لہٰذا معاف نہیں سمجھا جائے گا۔

فَاَمَّا النَّوْمُ فَعَجْزٌ عَنْ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ وَيُنَافِي الْاِخْتِيَارَ فَاَوْجَبَ تَاخِيْرَ الْخِطَابِ لِلْاَدَاءِ وَبَطَلَتْ عِبَادَاتُهٗ اَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْاِسْلَامِ وَالرِّدَّةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهٖ وَكَلَامِهٖ فِي الصَّلٰوةِ حُكْمٌ وَكَذَا اِذَا قَهْقَهَ فِي صَلٰوتِهٖ هُوَ الصَّحِيْحُ ،

ترجمہ:۔ اور بہر حال نوم استعمالِ قدرت سے ایسا عجز ہے کہ جو اختیار کے منافی ہے اور اُس خطاب کی تاخیر کو واجب کرتا ہے جو ادار کا موجب ہے اور نائم کا قول طلاق وعتاق، اسلام اور ارتداد میں بالکل باطل ہے اور نائم کی قرأت اور کلام سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا اسی طرح نائم کے قہقہہ سے بھی نماز میں کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا اور یہی قول صحیح ہے۔

تشریح:۔ نوم کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں انمیں سب سے واضح اور سہل یہ ہے النوم فترة طبيعة تحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه، نوم ایسا طبعی کسل ہے جو انسان میں بلا اختیار ظاہر ہوتا ہے اور حواس ظاہرہ اور باطنہ کو عمل سے روکدیتا ہے باوجودیکہ حواس سلامت ہوتے ہیں اور عقل کے استعمال سے روکدیتا ہے باوجودیکہ عقل موجود ہوتی ہے۔
مصنف رح نے جو نوم کی تعریف کی ہے یہ تعریف بالحکم ہے لہٰذا اغمار کی تعریف سے اعتراض واقع نہیں

ہو سکتا، صحیح تعریف وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے، نوم اختیار کے منافی ہوتی ہے اسلئے اختیار کا مدار رائے اور تمیز پر ہے اور یہ دونوں نوم کے وقت مفقود ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ نائم کے کلام اور قراءۃ سے کوئی حکم وابستہ نہیں ہوتا یعنے اگر نائم اپنی بیوی کو طلاق دیدے یا غلام کو آزاد کردے تو اسکا کوئی اعتبار نہ ہوگا اسی طرح اگر نماز میں سوتے ہوئے قرأۃ کرے تو یہ قرأۃ کافی نہ ہوگی یا حالتِ نوم میں کوئی کافر اسلام لے آیا یا کسی مسلمان نے کلمہ کفر زبان سے نکالدیا تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر نائم نماز میں کلام کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی اسلئے کہ اس کے کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہے غرضیکہ حالتِ نوم میں نماز کا جو رکن بھی ادا کیا جائے گا خواہ سجدہ ہو یا رکوع یا قرأۃ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اسی طرح قہقہہ حالتِ نوم میں نماز میں ناقض وضو نہ ہوگا چونکہ قہقہہ کا ناقض وضو ہونا جنایت کی وجہ سے ہوتا ہے اور حالت نوم میں قہقہہ کا جنایت ہونا ساقط ہے مگر مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ احتیاطاً نماز میں حالت نوم میں قہقہہ ناقض وضو اور مفسد صلوٰۃ ہوگا۔

وَالْاِغْمَاءُ مِثْلُ النَّوْمِ فِيْ فَوْتِ الْاِخْتِيَارِ وَفَوْتِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتّٰى مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَادَاتِ وَهُوَ اَشَدُّ مِنْهُ لِاَنَّ النَّوْمَ فَتْرَةٌ اَصْلِيَّةٌ وَهٰذَا عَارِضٌ يُنَافِي الْقُوَّةَ اَصْلًا وَلِهٰذَا كَانَ حَدَثًا فِيْ كُلِّ الْاَحْوَالِ وَمَنَعَ الْبِنَاءَ وَاُعْتُبِرَ اِمْتِدَادُهٗ فِيْ حَقِّ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً،

ترجمہ:۔ اور اغماء استعمال قدرت اور اختیار کے فوت ہونے میں نوم کے مانند ہے یہاں تک کہ اقوال کی صحت سے مانع ہے بلکہ اغماء نوم سے شدید تر ہے اسلئے کہ نوم طبعی سستی ہے اور اغماء ایسا عارض ہے جو کہ قوت کا اصلاً منافی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اغماء ہر حالت میں حدث ہے اور بناء کو مانع ہے اور اغماء کا امتداد صرف نماز کے بارے میں معتبر ہے۔

تشریح:۔ اغماء ایسا عارض ہے جو قوتِ مدرکہ اور محرکہ اور حرکتِ ارادیہ کو اس مرض کیوجہ سے زائل کر دیتا ہے جو کہ عقل یا قلب کو لاحق ہوتا ہے اغماء میں عقل زائل نہیں ہوتی جیسا کہ جنون میں زائل ہو جاتی ہے اگر اغماء میں عقل زائل ہوتی تو انبیاء کو لاحق نہ ہوتا، اغماء قوتِ قدرتِ استعمال اور فوت اختیار میں نوم کے مانند ہے بلکہ اس سے شدید ہے اسلئے کہ نوم ایک طبعی حالت ہے جو کہ کثیر الوقوع ہے بلکہ ضروریاتِ حیات میں سے ہے بخلاف اغماء کے، یہی وجہ ہے کہ اغماء ہر حال میں خواہ لیٹنے کی حالت میں ہو یا قیام وقعود کی حالت میں، رکوع کی حالت میں ہو یا سجدہ کی حالت میں ناقض وضو ہے بخلاف نوم کے کہ صرف لیٹنے یا ٹیک لگانے کی حالت میں حدث ہے دیگر حالات میں حدث نہیں ہے، اغماء کے مانند اگرچہ نوم بھی امر عارض ہی ہے

اسلئے کہ نوم انسان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے مگر چونکہ نوم حیوان کے لئے لازم ہے اسلئے اس کو غیر عارض شمار کیا جاتا ہے بخلاف اغماء کے کہ یہ حیوان کے لئے لازم نہیں ہے بہت سے انسانوں کو عمر بھر اغماء لاحق نہیں ہوتا بخلاف نوم کے کہ کوئی انسان بلکہ حیوان اس سے خالی نہیں ہوتا اگر اغماء نماز میں پیش آجائے تو بناء کو مانع ہوگا بخلاف نوم کے کہ اگر نماز میں عارض ہو گئی تو بیدار ہونے کے بعد بناء درست ہے۔

واعتبر امتداده فی حق الصلوٰۃ خاصۃ، نماز کے بارے میں اغماء کا امتداد ایک رات دن ہے اوقات کے اعتبار سے شیخین کے نزدیک اور امام محمد رح کے نزدیک نمازوں کے اعتبار سے ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک اگر اغماء نے ایک نماز کا پورا وقت گھیر لیا تو قضاء ساقط ہو جائے گی صوم کے بارے میں امتداد کا اعتبار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر پورے رمضان اغماء ممتد رہا تو بھی رمضان کی قضاء ساقط نہ ہوگی اسلئے کہ پورے رمضان اغماء کا امتداد نادر ہے اسی طرح زکوٰۃ کے بارے میں بھی اغماء کے امتداد کا اعتبار نہیں ہے اسلئے کہ ایک سال تک اغماء کا ہونا اور زیادہ نادر ہے، نوم میں امتداد کا بالکل اعتبار نہیں ہوتا اسلئے کہ نوم میں عادۃً ایک رات دن کا امتداد نہیں ہوتا لہٰذا نوم کی وجہ سے کوئی واجب ساقط نہ ہوگا لہٰذا اغماء اگر ممتد نہ ہو تو وجوب قضاء صلوٰۃ کے بارے میں نوم کے مانند ہوگا اور اگر اغماء ممتد ہو جائے تو جنون اور صغر کے مانند ہوگا یعنے جسطرح جنون اور صغر مانع وجوب ہوتے ہیں اغماء بھی مانع وجوب ہوگا اور چونکہ نوم کے مانند ہوتا ہے لہٰذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اغماء کیوجہ سے کوئی واجب ساقط نہ ہو خواہ اغماء ممتد ہو یا نہ ہو مگر استحساناً اغماء ممتد اور غیر ممتد کے درمیان میں فرق کیا ہے اسلئے کہ حضرت علی چار نمازوں تک بے ہوش رہے تھے تو بعد میں نمازوں کی قضاء کی تھی، اور حضرت عبد اللہ ابن عمر ایک رات اور ایک دن بے ہوش رہے تھے مگر افاقہ ہونے کے بعد نمازوں کی قضاء نہیں فرمائی تھی اور دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عمر ایک رات دن سے زیادہ بیہوش رہے اور افاقہ کے بعد نمازوں کی قضا نہیں فرمائی۔

مذکورہ آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اغماء ایک دن رات سے کم ہو تو قضاء واجب ہوگی اور اگر ایک دن رات یا اس سے زیادہ ہوگا تو قضاء واجب نہ ہوگی۔

وَاَمَّا الرِّقُّ فَهُوَ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ شُرِعَ جَزَاءً فِي الْاَصْلِ لٰكِنَّهٗ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْحُكْمِيَّةِ بِهٖ يَصِيْرُ الْمَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمْلِيْكِ وَالْاِبْتِذَالِ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجَزِّيْ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ فِي مَجْهُوْلِ النَّسَبِ اِذَا اَقَرَّ اَنَّ نِصْفَهٗ عَبْدُ فُلَانٍ اَنَّهٗ يُجْعَلُ عَبْدًا فِي شَهَادَتِهٖ وَفِي جَمِيْعِ اَحْكَامِهٖ وَكَذٰلِكَ الْعِتْقُ الَّذِيْ هُوَ ضِدُّهٗ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى الْاِعْتَاقُ لَا يَتَجَزَّاُ لَمَّا لَمْ يَتَجَزَّاْ اِنْفِعَالُهٗ وَهُوَ الْعِتْقُ وَقَالَ

أَبُوْحَنِيْفَةَ الْإِعْتَاقُ إِزَالَةُ الْمِلْكِ وَهُوَ مُتَجَزٍّ أُتَعَلِّقَ بِسُقُوطِ كُلِّهِ عَنِ الْمَحَلِّ حُكْمٌ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعِتْقُ فَإِذَا اسْقَطَ بَعْضَهُ فَقَدْ وُجِدَ شَطْرُ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعِتْقُ إِلَى تَكْمِيْلِهَا وَصَارَ ذٰلِكَ كَغَسْلِ أَعْضَاءِ الْوُضُوْءِ لِإِبَاحَةِ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَكَأَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيْمِ وَ هٰذَا الرِّقُّ يُنَافِي مَالِكِيَّةَ الْمَالِ لِقِيَامِ الْمَمْلُوْكِيَّةِ مَالًا حَتّٰى لَا يَمْلِكُ الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرِّي وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْإِسْلَامِ لِعَدَمِ أَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لِأَنَّهَا لِلْمَوْلٰى إِلَّا فِيْمَا اسْتُثْنِيَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرَبِ الْبَدَنِيَّةِ،

ترجمہ:۔ اور بہر حال رقیت تو وہ عجز حکمی ہے دراصل ابتداءً بطور سزا مشروع ہوئی ہے لیکن حالت بقاء میں حکم شرعی ہوگئی ہے اور اسی رقیت کی وجہ سے انسان ملک و ذلت کا نشانہ بنتا ہے رقیت ایسا وصف ہے کہ اسمیں تجزی کا احتمال نہیں ہے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی مجہول النسب نے یہ اقرار کیا کہ میرا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے تو وہ مقر شہادت اور جمیع احکام میں عبد (کامل) کے مانند ہوگا اور یہی حکم عتق کا ہے جو کہ رقیت کی ضد ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اعتاق تجزی کو قبول نہیں کرتا چونکہ اعتاق کا اثر، عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اعتاق ازالہ ملک کا نام ہے اور وہ تجزی کو قبول کرتا ہے حالانکہ محل (مملوک) سے کل ملک کے ازالہ سے ایک ایسا حکم متعلق ہو گیا ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتا اور وہ عتق ہے اور جب بعض ملک زائل ہوگئی تو علت کا ایک جزء پایا گیا لہٰذا عتق علت کی تکمیل تک موقوف رہے گا اور یہ بعض حصہ سے ملک کا زوال ایسا ہی ہے جیسے (بعض) اعضاء وضو کا دھولینا اباحت صلوٰۃ کے لئے اور ایسا ہی ہے جیسا کہ اعداد طلاق تحریم کے لئے۔ اور یہ رقیت مالکیت مال کے منافی ہے اسلئے کہ غلام میں مال ہونے کی وجہ سے مملوکیت قائم ہے یہاں تک کہ غلام اور مکاتب تسری کے بھی مالک نہیں ہوتے اور انکا فریضہ حج بھی ادا نہیں ہوتا اسلئے کہ انمیں اصل قدرت معدوم ہوتی ہے اور وہ قدرۃ منافع بدنیہ ہیں اسلئے کہ وہ منافع مولیٰ کے ہوتے ہیں سوائے ان منافع کے جنکو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے اور وہ عبادات بدنیہ ہیں۔

تشریح:۔ واما الرق، رق کے معنے لغت میں ضعف کے ہیں یقال ثوبٌ رقیق ای ضعیف النسج و منہ رقۃ القلب، اور اصطلاح شرع میں عجز حکمی کا نام ہے یعنے شریعت نے غلام پر یہ حکم لگا دیا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہو سکتا اور اسمیں اداء شہادت وغیرہ کی اہلیت نہیں ہوتی اور رقیت دراصل ابتداءً حق اللہ ہے جو سزاء کفر کے طور پر انسان پر طاری ہوتی ہے یعنے کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اس کی غلامی کو باعث ننگ اور عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا مطلب یہ ہے کہ غلامی کا طوق ابتداءً کفار کی گردن میں پڑتا ہے اس کے بعد اگر وہ اسلام قبول بھی کرلے تب بھی

غلامی کا طوق اس کی اور اس کی اولاد کی گردن میں باقی رہتا ہے تاوقتیکہ اس کو آزاد نہ کر دیا جائے، ابتداءً مسلمان پر غلامی طاری نہیں ہوتی البتہ انتہاءً وبقاءً حق العبد ہونے کی وجہ سے مسلمان پر بھی غلامی طاری ہو سکتی ہے اگر کوئی کافر غلام مسلمان ہو گیا تو اب بھی غلام ہی رہے گا اور یہ ایسا ہی ہے کہ خراج ابتداءً مسلمان پر واجب نہیں ہو سکتا اسلئے کہ خراج ذلت کی علامت ہے البتہ اگر کوئی مسلمان خراجی زمین کو خریدے تو مسلمان پر خراج ہی واجب ہوگا۔

عجز حکمی کا مطلب یہ ہے کہ شریعت نے غلام کو بعض امور سے عاجز قرار دیا ہے اگرچہ غلام بظاہر آزاد سے تندرست وتوانا ہی کیوں نہ ہو اور اسی رقیت کیوجہ سے انسان تملک وتذلل کا ہدف اور محل بنجاتا ہے۔

رقیت چونکہ غضب الٰہی کا نتیجہ اور کفر کا ثمرہ ہے لہٰذا اسمیں تجزی نہیں ہو سکتی یعنے یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان کے نصف حصہ پر خدا کا غضب ہو اور نصف پر نہ ہو جیسا کہ علم اور جہل تجزی اور تقسیم کو قبول نہیں کرتے یعنے یہ بات ناممکن ہے کہ انسان کا نصف عالم اور نصف حصہ جاہل ہو لہٰذا یہ بات بھی ممکن نہیں ہے کہ انسان کا نصف حصہ غلام ہو اور نصف آزاد بخلاف ملک کے چونکہ ملک حق العبد ہے اور حق العبد تجزی کو قبول کرتا ہے لہٰذا ملک بھی تجزی کو قبول کرے گی یہی وجہ ہے کہ ایک غلام دو انسانوں کا مملوک ہو سکتا ہے۔

فقد قال محمد فی الجامع، مصنف علیہ الرحمہ جامع صغیر کا ایک جزیہ پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ رقیت کا غیر متجزی ہونا اور ملک کا متجزی ہونا ہمارے علماء ثلثہ کے نزدیک اجماعی مسئلہ ہے۔

جزیہ کا ماحصل یہ ہے کہ اگر کسی مجہول النسب نے یہ اقرار کیا کہ میرا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے تو اس مقر کو عبد کامل شمار کیا جائے گا اور جسطرح عبد کامل کی شہادت معتبر نہیں ہوتی اور نہ اس کو حق ولایت حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس مقر غلام کا حکم ہوگا اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اقرار کی وجہ سے جو رقیت ثابت ہوئی ہے وہ کامل غیر متجزی ہے اسلئے کہ اگر رقیت متجزی ہوتی تو دو نصف غلاموں کی شہادت بمنزلہ ایک آزاد کی شہادت کے ہوتی جیسا کہ دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہوتی ہے البتہ مقر لہ کی ملک نصف میں ثابت ہوگی اسلئے کہ ملک بالاتفاق متجزی ہے جیسا کہ رق اور عتق بالاتفاق غیر متجزی ہے ملک رق سے عام ہے اسلئے کہ رقیت صرف انسان میں متصور ہو سکتی ہے اور ملک انسان کے علاوہ دیگر اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے۔

وکذلک العتق الذی ہو ضدہ، مصنف رح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جسطرح رقیت تجزی کو قبول نہیں کرتی اسیطرح عتق جو کہ رقیت کی ضد ہے تجزی کو قبول نہیں کرتی اسلئے کہ جسطرح رقیت ضعف حکمی کا نام ہے اسی طرح عتق قوت حکمیہ کا نام ہے جسطرح کہ عبد ضعف حکمی کیوجہ سے شہادت اور مالکیت وغیرہ کا اہل نہیں رہتا اسیطرح حر قوۃ حکمیہ کیوجہ سے مذکورہ چیزوں کا اہل ہو جاتا ہے اسلئے کہ جسطرح یہ ممکن نہیں ہے

کہ عبد میں ضعف حکمی نصف حصہ میں پایا جائے اور نصف نہ پایا جائے اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ حر میں نصف حصہ میں قوۃ حکمی پائی جائے اور نصف میں نہ پائی جائے۔

وقال ابو یوسف ومحمد الاعتاق لایتجزی الخ مصنف رح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عتق کے غیر متجزی اور ملک کے متجزی ہونے میں علماء ثلثہ کا اتفاق ہے مگر اعتاق کے متجزی ہونے نہ ہونے میں صاحبین اور امام ابوحنیفہ رح کے درمیان اختلاف ہے صاحبین فرماتے ہیں کہ جب عتق جو کہ اعتاق کا اثر اور نتیجہ ہے تجزی نہیں ہے تو اعتاق میں بھی تجزی نہیں ہو سکتی لہٰذا صاحبین کے نزدیک اعتاق بعض اعتاق کل شمار ہوگا عتق کا غیر متجزی ہونا چونکہ بالاتفاق مسلم ہے لہٰذا عتق کا مؤثر یعنی اعتاق بھی غیر متجزی ہوگا اور اگر اعتاق کو متجزی تسلیم کیا جائے تو عتق کا متجزی ہونا لازم آئے گا۔

وقال ابوحنیفۃ الخ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اعتاق متجزی ہے اسلئے کہ اعتاق کا اثر زوال ملک ہے نہ کہ عتق جیساکہ صاحبین نے خیال کیا ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے اپنے غلام کا نصف حصہ آزاد کر دیا تو نہ نصف آزاد ہوگا اور نہ کل بلکہ وہ شہادت اور دیگر تمام احکام میں رقیق کے مانند ہوگا البتہ جتنے حصہ کو آزاد کر دیا ہے اس حصہ سے ملک زائل ہو جائے گی اسلئے کہ اعتاق کا اثر زوال ملک ہے اور وہ متجزی ہے اور عتق سعایہ پر موقوف رہے گا جب غلام اپنے باقی حصہ کی قیمت کما کر ادا کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا اور مالک کی ملک بالکلیہ ساقط ہو جائے گی اسلئے کہ عتق حق اللہ ہے لہٰذا معتق کو حق اللہ میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے البتہ ازالہ ملک یہ بندے کا حق ہے اسمیں بندہ تصرف کر سکتا ہے محل (مملوک) سے کل ملک کے زوال کے ساتھ ایک ایسا حکم متعلق ہے جو غیر متجزی ہے اور وہ عتق ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعتاق کا اثر ازالہ ملک ہے اور یہ تجزی کو قبول کرتا ہے، اگر کوئی شخص اپنے غلام کا نصف حصہ فروخت کر دے تو نصف حصہ سے ملکیت زائل ہو جائے گی، مگر عتق مملوک سے کل ملک کے زوال سے متعلق ہے یعنے جب مملوک سے کل ملک زائل ہو جائے گی تو عتق ثابت ہو جائیگا اگر غلام کا بعض حصہ آزاد کر دیا تو اسمیں عتق ثابت نہ ہوگا اسلئے کہ بعض حصہ سے زوال ملک کے نتیجہ میں کل سے زوال ملک نہ ہوگی بلکہ بعض ہی سے ہوگی اور عتق اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جبتک کہ ملک بالکلیہ زائل نہ ہو جائے اسلئے کہ عتق کی علت زوال ملک ہے اور عتق معلول ہے معلول اسوقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک کہ کل علت متحقق نہ ہو جائے اور اگر نصف حصہ سے زوال ملک کے نتیجہ میں نصف عتق تسلیم کر لیا جائے تو اجتماع ضدین لازم آجائے گا اسلئے کہ رق اور عتق آپس میں ضد ہیں جو محل واحد میں جمع نہیں ہو سکتی لہٰذا عتق علت کے مکمل ہونے تک موقوف رہے گا۔

وصار ذلک کغسل اعضاء الوضوء لاباحۃ اداء الصلوٰۃ، مصنف رح دو مثالوں کے ذریعہ اس بات کو

سمجھانا چاہتے ہیں کہ ازالۂ ملک (جو کہ متجزی ہے) عتق کے ثبوت کے لئے (جو کہ غیر متجزی ہے) ایسا ہی ہے جیسا کہ غسل اعضاء وضو اباحت صلوٰۃ کے لئے۔ یعنے جسطرح غسل اعضاء متجزی ہے مثلاً ہاتھ دھونے اور چہرہ دھونے سے ان کا حدث زائل ہوجائے گا مگر نماز اس وقت تک جائز نہ ہوگی جبتک تمام اعضاء وضو کو نہ دھولیا جائے یہ نہیں ہوسکتا کہ اگر ہاتھ دھولئے تو ایک رکعت جائز اور ہاتھ اور چہرہ دھونے کی صورت میں دو رکعت جائز ہوجائیں، اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کا نصف حصہ آزاد کردیا تو نصف حصہ سے زوال ملک ہوجائے گا مگر عتق اسوقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک پورے غلام سے زوال ملک نہ ہوجائے۔

وکاعداد الطلاق للتحریم، یہ دوسری مثال ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعداد طلاق میں تجزی ہے لیکن حرمتِ غلیظہ میں تجزی نہیں ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں تو طلاقیں واقع ہوجائیں گی مگر حرمتِ غلیظہ بغیر کمال عدد کے ثابت نہ ہوگی۔

وہٰذا الرق ینافی مالکیۃ المال لقیام المملوکیۃ، مصنف رحمہ مشائخ کے بیانِ اختلاف سے فارغ ہونے کے بعد رقیت کے احکام بیان فرمارہے ہیں، پہلا حکم یہ ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوسکتا اسلئے کہ رقیت مالکیت کے منافی ہوتی ہے اور غلام چونکہ خود اپنے مولی کا مملوک ہوتا ہے لہٰذا اسمیں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ورنہ تو اجتماع ضدین لازم آئے گا اسلئے کہ مالکیت قدرت کی علامت ہے اور مملوکیت عجز کی علامت ہے اگر ایک شخص میں یہ دونوں جمع ہوجائیں تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔

حتے لایملک العبد الخ یہ اس بات پر تفریع ہے کہ مالکیت اور مملوکیت جمع نہیں ہوسکتی، یہی وجہ ہے کہ غلام اور مکاتب نیز مدبر مولی کی اجازت کے باوجود تسری کے مالک نہ ہوں گے اسلئے کہ تسری میں بھی ایک قسم کی ملکیت ہوتی ہے حالانکہ غلام اور مکاتب وغیرہ میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور تسری کے معنے ہیں بطور سریہ باندی کو اپنے پاس رکھنا یعنے باندی کا مالک تو نہ ہو مگر وطی کے لئے اپنے پاس رکھ لے اسمیں بھی چونکہ ایک گونہ مالکیت کا شبہ ہے لہٰذا یہ بھی غلام کے لئے ممنوع ہے اور اسی طرح غلام اور مکاتب اگر حج کریں تو وہ حج فرض نہ ہوگا بلکہ نفل ہوگا اگرچہ مولی کی اجازت ہی سے کیوں نہ ہو اسلئے کہ غلام و مکاتب میں اصل قدرت واستطاعت موجود نہیں ہوتی حالانکہ حج کے لئے قدرت واستطاعت شرط ہے اسلئے کہ غلام کی قدرت اور استطاعت مولی کی ملک ہوتی ہے سوائے اس قدرت کے کہ جسکو مستثنیٰ کردیا گیا ہے اور وہ نماز اور روزہ کی قدرت ہے حج کے قدرت مستثنیٰ میں شامل نہیں ہے۔

سوال ـــــ نادار اور غریب شخص کو بھی حج کی قدرت نہیں ہوتی لیکن اگر کوئی نادار شخص کسی صورت سے حج کرے تو اسکا فرض ادا ہوجاتا ہے اگر بعد میں مالدار ہوگیا تو دوبارہ حج کرنا فرض نہیں ہے حالانکہ غلام اگر حج کرے تو اسکا حج فرض ادا نہیں ہوتا بلکہ آزاد ہونے کے بعد دوبارہ حج کرنا ہوتا ہے۔

جواب ـــ حج فرض کی ادائیگی کے لئے قدرۃ علی المال شرط نہیں ہے بلکہ قدرۃ علی الادا شرط ہے فقیر کو قدرۃ علی الادا حاصل ہوتی ہے اور غلام کو قدرۃ علی الادا حاصل نہیں ہوتی۔

وَالرِّقُّ لَا يُنَافِي مَالِكِيَّةَ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالدَّمُ وَالْحَيٰوةُ وَيُنَافِي كَمَالَ الْحَالِ فِي اَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا مِثْلُ الذِّمَّةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْحِلِّ حَتّٰى اَنَّ ذِمَّتَهُ ضَعُفَتْ بِرِقِّهٖ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بِنَفْسِهَا وَضُمَّتْ اِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرَّقَبَةِ وَالْكَسْبِ وَكَذٰلِكَ الْحِلُّ يَتَنَصَّفُ بِالرِّقِّ حَتّٰى اَنَّهٗ يَنْكِحُ الْعَبْدُ اِمْرَأَتَيْنِ وَتُطَلَّقُ الْاَمَةُ ثِنْتَيْنِ وَتَنْتَصِفُ الْعِدَّةُ وَالْقَسْمُ وَالْحَدُّ وَانْتَقَصَتْ قِيْمَةُ نَفْسِهٖ لِاَنَّهٗ اَهْلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ وَاسْتِحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُوْنَ مِلْكِهٖ فَوَجَبَ النُّقْصَانُ بَدَلُ دَمِهٖ عَنِ الدِّيَةِ لِنُقْصَانٍ فِي اَحَدِ ضَرْبَيِ الْمَالِكِيَّةِ كَمَا تَنْتَصِفُ الدِّيَةُ بِالْاُنُوْثَةِ لِعَدَمِ اَحَدِهِمَا وَهٰذَا عِنْدَنَا اَنَّ الْمَاذُوْنَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهٖ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ وَالْمَوْلٰى يَخْلُفُهٗ فِيْمَا هُوَ مِنَ الزَّوَائِدِ وَهُوَ الْمِلْكُ الْمَشْرُوْعُ لِلتَّوَسُّلِ اِلَى الْيَدِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حُكْمِ الْمِلْكِ وَفِي حُكْمِ بَقَاءِ الْاِذْنِ كَالْوَكِيْلِ فِي مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلٰى وَفِي عَامَّةِ مَسَائِلِ الْمَاذُوْنِ،

ترجمہ:۔ اور رقیت غیر مال کی مالیت کے منافی نہیں ہے اور وہ غیر مال نکاح اور دم اور حیات ہے اور رقیت کمال حال کے منافی ہے ان کرامات کی اہلیت میں جو کہ انسان کے لئے دنیا میں موضوع جیسا کہ ذمہ، ولایت اور حل، یہاں ایک غلام کا ذمہ اس کے غلام ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے اور وہ ذمہ بذات خود دین کا متحمل نہیں ہوگا اور ملادی جائے گی اس ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ اور کسب اور اسی طرح رقیت کی وجہ سے حلت نصف رہ جاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے شادی کرسکتا ہے اور باندی کو دو طلاقیں دیجاسکتی ہیں اور عدت اور باری اور حد آدھی رہ جاتی ہے اور غلام کے نفس کی قیمت کم ہوجاتی ہے اسلئے کہ غلام مال میں تصرف کا اہل ہے اور مال پر قبضہ کا بھی مستحق ہے نہ کہ مال کی مالکیت کا، تو غلام کے خون کے عوض کا کم ہونا ضروری ہے آزاد کی دیت سے مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک کے نقصان کیوجہ سے جیساکہ انوثت کیوجہ سے دیت آدھی ہوجاتی ہے، مذکورہ دونوں قسموں میں سے ایک کے نہ ہونے کیوجہ سے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ ماذون اپنے نفس کے لئے تصرف کرتا ہے اور عبد ماذون کے لئے تصرف کا حکم اصلی ثابت ہوتا ہے اور وہ حکم اصلی قبضہ ہے اور مولی عبد ماذون کا زوائد میں خلیفہ ہوتا ہے اور وہ زائد شئے ملک ہے جو کہ قبضہ کے لئے بطور واسطہ مشروع ہوئی ہے اور اسی وجہ سے ہم نے غلام کو ملک کے حکم

میں اور بقار اذن کے حکم میں وکیل کے مانند کردیا ہے مرض مولی اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔

تشریح:۔ والرق لاینافی مالکیۃ غیر المال، ماقبل میں یہ بات بتلائی گئی تھی کہ رقیت مالکیتِ مال کے منافی ہے اس سے شبہ ہوا کہ رقیت غیر مال کے بھی منافی ہے یا نہیں اس کے لئے مصنف رح فرماتے ہیں کہ رقیت مالکیتِ غیر مال کے منافی نہیں ہے مثلاً غلام کو اس بات کا حق ہے کہ وہ مولی کی اجازت سے نکاح کرلے اسی طرح غلام اپنے خون اور حیوٰۃ کا بھی مالک ہوتا ہے، غلام مذکورہ تینوں اشیار کے بارے میں مملوک نہیں ہوتا اسلئے کہ قضائے شہوت یہ فطری چیز ہے جس کے پورا کرنے کا غلام کو حق ہے، غلام ملک یمین کے طور پر قضار شہوت کرنے کا اہل نہیں ہوتا اب صرف نکاح ہی اس کا ذریعہ باقی رہتا ہے اسی طرح غلام اپنے دم اور حیوٰۃ کا بھی مالک ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ غلام حد اور قصاص اور سرقہ کا اقرار کرسکتا ہے اور مولی کو غلام کے خون اور زندگی کو تلف کرنے کا حق نہیں ہے بہرحال غلام بھی آزاد کے مانند بقار کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں ہے، البتہ رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کا شرافت دنیوی کی اہلیت میں دخل ہو ورنہ شرافت اخروی کا مدار تقوے پر ہے، اور دنیوی شرافت اور کرامت سے یہ مراد ہے کہ وہ صاحب ذمہ ہو صاحب ولایت ہو اور اس کو حلت کا حق ہو، غلام کا ذمہ چونکہ ناقص ہوتا ہے اسلئے اس میں مذکورہ تینوں چیزوں کی صلاحیت نہیں ہوتی اسی طرح دوسرے کے دَین کے واجب ہونے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہوجائے یا ذمہ ناقص کے ساتھ غلام کی مالیت اور اس کا کسب نہ ملا دیا جائے، اسی طرح حلت بھی رقیت کی وجہ سے نصف رہ جاتی ہے یعنے غلام کو چار کی بجائے دو بیبیوں کا حق ہے اور باندی دو طلاقوں کی مستحق ہوتی ہے خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام، امام شافعی رح کے نزدیک زوج کی حریت اور رقیت کا اعتبار ہے، مطلب یہ ہے کہ حرہ کی حلت جتنی طلاقوں سے فوت ہوجاتی ہے باندی کی اس کے نصف سے فوت ہوجائے گی تاکہ دونوں میں فرق ہوسکے، تین طلاق کا نصف اگرچہ ڈیڑھ ہے مگر چونکہ طلاق میں تنصیف نہیں ہوتی اسلئے دو مکمل کردی گئیں نیز علیہ السلام نے فرمایا ہے طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان رواہ الترمذی، یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے اسلئے کہ امام شافعی رح طلاق اور عدت کے بارے میں شوہر کا اعتبار کرتے ہیں اسی طرح باندی کی باری بھی حرہ کی باری سے نصف ہوتی ہے اگر حرہ کے یہاں دو شب گذارتا ہے تو باندی کا حق ایک شب ہوگا اسی طرح باندی کی حد بھی حرہ سے نصف ہوتی ہے اسلئے کہ حد خدا کے انعامات کی ناشکری کی سزا ہے لہٰذا جس کے حق میں نعمت کامل ہوگی اس کی سزا بھی کامل ہوگی اور جس کی نعمت ناقص ہوگی اس کی سزا بھی ناقص ہوگی اسلئے کہ جس درجہ کے انعامات ہونگے ناشکری کیوجہ سے اسی درجہ کی معصیت ہوگی اور جس درجہ کی معصیت ہوگی اسی درجہ کی سزا ہوگی۔ حرہ پر نعمتِ حریت کیوجہ سے انعام کامل ہوتا ہے لہٰذا اگر حرہ نافرمانی اور ناشکری کرتی ہے تو اس کی

سزا بھی کامل ہوگی اور باندی چونکہ نعمت حریت سے محروم ہوتی ہے اسلئے باندی پر نعمت بہ نسبت حرہ کے کم ہوتی ہے لہٰذا اگر باندی نافرمانی کرے تو اس کی معصیت کم ہوتی ہے اور جب معصیت کم ہوتی ہے تو اس کی سزا بھی کم یعنے حرہ کی نصف ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ حرہ کو جس جرم میں سو کوڑے لگائے جاتے ہیں باندی کو پچاس لگائے جاتے ہیں مگر یہ تنصیف اسی سزا میں ہوگی جو قابل تنصیف ہو لہٰذا قطع ید میں تنصیف نہ ہوگی۔

وانتقصت قیمۃ نفسہ، اور غلام کے نفس کی قیمت آزاد کے مقابلہ میں کم ہوتی ہے اسلئے کہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے کم ہوتا ہے، اگر غلام کو خطأً قتل کر دیا گیا تو اس کی دیت آزاد کی دیت سے کم از کم دس درہم کم ہوگی، آزاد کی دیت دس ہزار ہے تو غلام کی دس کم دس ہزار ہوگی۔

لانہ اہل للتصرف فی المال واستحقاق الید علیہ، مصنف رح اس عبارت سے غلام کے مرتبہ کے کم ہونے کی دلیل بیان فرما رہے ہیں، اس کا ماحصل یہ ہے کہ غلام کی مالکیت میں نقصان ہوتا ہے اسلئے کہ مالکیت کی دو قسمیں ہیں، مالکیتِ مال، مالکیتِ غیر مال، مالکیت مال کا کامل درجہ یہ ہے کہ ملکیتِ رقبہ اور حق تصرف نیز قبضہ حاصل ہوں اور یہ آزاد کو حاصل ہوتے ہیں اور غلام کی مالکیت مال میں نقصان ہوتا ہے اسلئے کہ غلام کو حق تصرف اور قبضہ تو حاصل ہوتے ہیں مگر ملکیتِ رقبہ حاصل نہیں ہوتی اور مالکیت غیر مال غلام اور آزاد دونوں کو حاصل ہوتی ہے یعنے ملکیت متعہ بذریعہ نکاح کا حق دونوں کو حاصل ہوتا ہے البتہ غلام کو نکاح کیلئے مولیٰ کی اجازت ضروری ہوتی ہے اسلئے کہ دین مہر غلام پر واجب ہوتا ہے جس کی ادائیگی کے لئے غلام کو فروخت کرنے کی نوبت بھی آسکتی ہے جسمیں مولیٰ کا سراسر نقصان ہے لہٰذا مولےٰ کی رضامندی ضروری ہوگی، اسی مذکورہ مالکیتِ مال میں نقصان کی وجہ سے غلام کا بدلِ دم بھی آزاد کے بدلِ دم سے کم از کم دس درہم کم ہوتا ہے اور عورت کو اگرچہ مالکیت مال کامل حاصل ہوتی ہے مگر مالکیت غیر مال یعنے ملکیت متعہ بالکل حاصل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ ملکیت متعہ کا مدار ذکورت پر ہوتا ہے جو کہ عورت میں موجود نہیں ہوتی لہٰذا عورت کی مالکیت آزاد کی مالکیت کے اعتبار سے نصف ہوتی ہے جس کیوجہ سے عورت کی دیت مرد کے مقابلہ میں نصف ہوتی ہے، اگر غلام کو بھی مالکیت مال بالکل حاصل نہ ہوتی تو غلام کی دیت بھی آزاد کی دیت کی نصف ہوتی، اور غلام کا مال میں تصرف کا اہل ہونا یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ عبد ماذون اصالۃً نہ کہ نیابۃً اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور مکسوب پر اسی کا قبضہ ہوتا ہے (امام شافعی رح کے نزدیک عبد ماذون کا تصرف اس کی اہلیت کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ مولےٰ کی نیابت کیوجہ سے ہوتا ہے وکیل کے مانند، اور کمائی پر قبضہ بطور امانت ہوتا ہے)

اور ماذون کے لئے حکم اصلی یعنے تصرف اور قبضہ ثابت ہوتا ہے اور ملک رقبہ جو کہ بہ نسبت قبضہ اور تصرف کے زوائد میں سے ہے مولیٰ کو حاصل ہوتی ہے اور مولےٰ زوائد میں غلام کا قائم مقام ہوتا ہے اور وہ ملکیت رقبہ ہے جو کہ قبضہ اور تصرف کا وسیلہ ہے، ضرورتوں کے پورا ہونے کا تعلق قبضہ اور تصرف سے ہے،

اگر کوئی شخص مال کا مالک ہو مگر تصرف کا حق نہ ہو تو وہ شخص اپنی ضرورت پوری نہیں کر سکتا، جسطرح کہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستان پر قبضہ کرنے کے بعد اعلان کیا تھا کہ ملک بادشاہ سلامت کا ہے اور حکم اور تصرف کمپنی کا، ظاہر ہے کہ ایسی ملک سے کیا فائدہ کہ جسمیں تصرف نہ کر سکے، خلاصہ یہ کہ عبد تصرف اور قبضہ میں اصیل ہے اور ملک میں اپنے مولیٰ کا وکیل ہے۔

لہٰذا جعلنا العبد فی حکم الملک وفی حکم بقاء الاذن کالوکیل، مصنف علیہ الرحمہ اس بات پر تفریع فرمارہے ہیں کہ غلام کے لئے عدم اہلیت کیوجہ سے ملک ثابت نہیں ہو سکتی بلکہ ملکیت میں مولیٰ عبد کے قائم مقام ہوتا ہے اس تفریع کا خلاصہ یہ ہے کہ جب عبد کو حق ملک حاصل نہیں ہوتا تو وہ مرض مولیٰ کے مسائل اور عبد ماذون کے مسائل میں وکیل کے مانند ہوتا ہے، اگر غلام نے کوئی شئے خریدی تو حق تصرف غلام کو ہوگا اور ملکیت مولیٰ کی ہوگی اسلئے کہ غلام مالک بننے کا اہل نہیں ہوتا ہے غلام پر وکیل کے احکام نافذ ہوں گے مثلاً جسطرح مؤکل وکیل کی رضامندی کے بغیر تصرف پر حجر اور پابندی لگا سکتا ہے اسی طرح مولیٰ بھی غلام کے تصرف پر حجر لگا سکتا ہے غلام کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر عبد ماذون نے مولیٰ کے مرض الموت میں غبن فاحش یا غبن یسیر کے ساتھ بیع وشراء کی تو اگر مولیٰ مقروض ہو تو عبد ماذون کی بیع وشراء درست نہ ہوگی اسلئے کہ مال کے ساتھ غرماء کا حق متعلق ہے اور اگر مولیٰ مقروض نہ ہو تو صرف تہائی مال میں غلام کا تصرف درست ہوگا لتعلق حق الورثاء یہ اسلئے کہ غلام بمنزلہ وکیل ہے، اور وکیل کو اتنا ہی اختیار ہوتا ہے جتنا کہ مؤکل کو ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ دونوں حالتوں میں خود مولیٰ تصرف کرتا تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا لہٰذا وکیل کا بھی یہی حکم ہوگا، خلاصہ یہ کہ جسطرح مؤکل کی حالت مرض میں وکیل کا حکم متغیر ہو جاتا ہے اسی طرح عبد ماذون کا حکم بھی مرض مولیٰ کی حالت میں متغیر ہو جائے گا، حالت صحت میں عبد وکیل کے مانند نہیں ہوگا۔

وفی عامۃ مسائل الماذون، عبد ماذون مسائل ماذون میں بقاء اذن کے حق میں وکیل کے مانند قرار دیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اور عبد ماذون نے اپنے غلام کو اجازت دی پھر مولیٰ اول نے ماذون اول پر حجر لگا دی تو دوسرا ماذون مجبور نہ ہوگا، یہ مسئلہ بالکل ایسا ہی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص کو کسی کام کا وکیل بنایا اور اس سے کہا اعمل برائک، پھر وکیل نے اسی کام کا کسی دوسرے شخص کو وکیل بنا دیا اس کے بعد مؤکل اول نے وکیل اول کو معزول کر دیا تو وکیل ثانی معزول نہ ہوگا البتہ اگر مؤکل اول مر گیا تو وکیل دونوں معزول ہو جائیں گے جسطرح کہ مولیٰ کے مرنے کی صورت میں دونوں ماذون معزول ہو جائیں گے۔ مسائل مذکورہ میں عبد ماذون کو بقاء اذن کے معاملہ میں وکیل کے مانند قرار دیا ہے مصنف رح نے بقاء الاذن اسلئے کہا ہے کہ عبد ماذون ابتداء اذن میں ہمارے نزدیک وکیل کے مانند نہیں ہے

اسلئے کہ وکیل کا تصرف اسی تجارت کے ساتھ مخصوص رہے گا جس کی اس کو اجازت دی ہے بخلاف ماذون کے اسلئے کہ ایک قسم کی تجارت کی اجازت تمام اقسام کی تجارت کی اجازت ہوگی بخلاف امام شافعیؒ کے، دوسرا فرق یہ ہے کہ اذن ہمارے نزدیک توقیت کو قبول نہیں کرتا مثلاً اگر ایک ماہ یا دو ماہ کی اجازت دی تو یہ ابدی اجازت سمجھی جائے گی یہاں تک کہ اس کو مجور کیا جائے۔

وَالرِّقُّ لَا يُؤَثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ وَإِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي قِيْمَتِهٖ وَإِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْإِيْمَانِ وَالدَّارِ وَالْعَبْدُ فِيْهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذٰلِكَ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَأَوْجَبَ الرِّقُّ نُقْصَانًا فِي الْجِهَادِ حَتّٰى لَا يَجِبَ عَلَيْهِ لِأَنَّ إِسْتِطَاعَتَهٗ فِي الْحَجِّ وَالْجِهَادِ غَيْرُ مُسْتَثْنَاةٍ عَلَى الْمَوْلٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَسْتَوْجِبِ السَّهْمَ الْكَامِلَ مِنَ الْغَنِيْمَةِ وَانْقَطَعَتِ الْوِلَايَاتُ كُلُّهَا بِالرِّقِّ لِأَنَّهٗ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ،

ترجمہ:۔ اور رقیت عصمت دم میں موثر نہیں ہوتی البتہ دم کی قیمت میں موثر ہوتی ہے اور بہر حال عصمت ایمان اور دارالاسلام کیوجہ سے ہوتی ہے اور غلام ان دونوں میں سے ہر ایک میں آزاد کے مثل ہوتا ہے اور اس مماثلت کی وجہ سے ہی آزاد کو غلام کے عوض قصاصاً قتل کیا جاتا ہے، اور رقیت جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے یہانتک کہ غلام پر جہاد واجب نہیں ہے اسلئے کہ غلام کی استطاعت حج اور جہاد کے بارے میں مولےٰ کے حق سے مستثنےٰ نہیں ہے اور اسی (نقصان) کیوجہ سے غلام مال غنیمت میں کامل حصہ کا مستحق نہیں ہوتا اور ہر قسم کی ولایت رقیت کی وجہ سے منقطع ہوجاتی ہے اسلئے کہ رقیت حکمی کمزوری ہے۔

تشریح:۔ رقیت عصمت دم میں موثر نہیں ہے بلکہ غلام کا دم بھی اسی طرح معصوم ہے جسطرح آزاد کا دم معصوم ہے، مصنف علیہ الرحمہ والرق لایوثر فی عصمۃ الدم سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے۔

سوال ـــــ رقیت کیوجہ سے جب عبد کی دیت میں حر کی دیت کے مقابلہ میں کمی ہوجاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حر عبد کے مساوی نہیں ہے لہٰذا یہ جائز نہ ہونا چاہیئے کہ غلام کے عوض قتل عمد میں آزاد کو قصاصاً قتل کیا جائے اسلئے کہ قتل مساوات کو چاہتا ہے اور ان کے درمیان مساوات ہے نہیں۔

جواب ـــــ رقیت عصمت دم کے منافی نہیں ہے لہٰذا رقیت نہ تو عصمت دم کو بالکلیہ معدوم کرسکتی ہے اور نہ اسمیں نقصان پیدا کرسکتی ہے البتہ قیمت دم میں موثر ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ عبد کی دیت حر کی دیت سے کم ازکم دس درہم ضرور کم ہوگی اگرچہ فی نفسہٖ غلام کی قیمت دس ہزار درہم سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو اگر آزاد مرد کی دیت دس ہزار ہوتی ہے تو غلام کی ۹۹۹۰ درہم ہوگی۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ عصمتِ موثمہ ایمان سے اور عصمتِ مقومہ دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے مومن اور

دارالاسلام کا باشندہ ہونے میں غلام آزاد کے مثل ہوتا ہے اسی وجہ سے رقیت کی وجہ سے عصمت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا البتہ مقدار قیمت میں رقیت کا اثر ظاہر ہوگا یعنے غلامی کیوجہ سے غلام کی دیت آزاد کی دیت سے کم ازکم دس درہم کم ہوجائے گی چنانچہ مقتول غلام کی اصل قیمت دس ہزار درہم یا اس سے بھی زیادہ ہو تب بھی ۹۹۹۰ سے زیادہ قاتل پر دیت واجب نہ ہوگی تاکہ غلام کا مرتبہ آزاد سے کم رہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام عصمت دم میں آزاد کے مثل ہے تو غلام کے عوض قتل عمد میں آزاد کو قصاصًا قتل کیا جائے گا جیسے عورت کے عوض مرد کو قتل کیا جاتا ہے، غلام چونکہ اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں صرف ان عبادات میں شریعت نے غلام کو منافع بدنیہ کا مالک بنایا ہے جن کا شریعت نے استثنار کیا ہے جیسے نماز، روزہ، یہی وجہ ہے کہ غلام حج کے لئے استثنار نہ ہونے کیوجہ سے اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں ہوتا اسی وجہ سے اگر نفیر عام نہ ہو تو اپنے مولٰے کی اجازت کے بغیر جہاد میں شریک ہونے کا مجاز نہیں ہوتا البتہ اگر ایسی صورت پیدا ہوگئی کہ جہاد کا اعلان عام ہوگیا تو ایسی صورت میں غلام مولٰے کی اجازت کے بغیر جہاد میں شریک ہوسکتا ہے۔

بہر حال غلام کی رقیت اہلیت جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ مال غنیمت میں غلام کا مکمل حصہ نہیں ہوتا البتہ امام جو مناسب سمجھے دل جوئی کے طور پر کچھ دے سکتا ہے جسکو عطیہ اور رضخ سے تعبیر کرتے ہیں۔

وانقطعت الولایات کلہا الخ انسان کے لئے دنیوی شرافت تین طریقوں سے حاصل ہوتی ہے ذمہ اور حلت ان دو کا بیان ماسبق میں ہوچکا ہے، یہاں سے ولایت کا ذکر فرمارہے ہیں، غلام کا ذمہ آزاد کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے اور حلت آزاد کے مقابلہ میں بنصف ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ ولایت متعدیہ غلام کو حاصل نہیں ہوتی اسلئے کہ جب غلام کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہے تو غیر پر کسطرح ولایت حاصل ہوسکتی ہے چنانچہ غلام کو نہ ولایت قضار حاصل ہوسکتی ہے نہ تزویج و شہادت اسلئے کہ ان میں قدرت ولایت کی ضرورت ہوتی ہے اور غلام میں قدرت ولایت نہیں ہوتی ہے چونکہ شریعت نے غلام پر عجز اور ضعف کا حکم لگایا ہے اگرچہ جسم کے اعتبار سے قوی اور توانا ہی کیوں نہ ہو۔

وَاِنَّمَا صَحَّ اَمَانُ الْمَاذُوْنِ لِاَنَّ الْاَمَانَ بِالْاِذْنِ یَخْرُجُ عَنْ اَقْسَامِ الْوِلَایَۃِ مِنْ قِبَلِ اَنَّہٗ صَارَ شَرِیْکًا فِی الْغَنِیْمَۃِ فَلَزِمَہٗ ثُمَّ تَعَدّٰی اِلٰی غَیْرِہٖ مِثْلُ شَہَادَتِہٖ بِہِلَالِ رَمَضَانَ وَعَلٰی ھٰذَا یَصِحُّ اِقْرَارُہٗ بِالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَبِالسَّرِقَۃِ الْمُسْتَہْلَکَۃِ وَبِالْقَائِمَۃِ صَحَّ مِنَ الْمَاذُوْنِ وَفِی الْمَحْجُوْرِ اِخْتِلَافٌ مَعْرُوْفٌ وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا فِیْ جِنَایَۃِ الْعَبْدِ خَطَأً اَنَّہٗ یَصِیْرُ جَزَاءً لِجِنَایَتِہٖ لِاَنَّ الْعَبْدَ لَیْسَ مِنْ اَھْلِ ضَمَانِ مَا لَیْسَ بِمَالٍ اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ الْمَوْلٰی الْفِدَاءَ فَیَصِیْرُ عَائِدًا اِلَی الْاَصْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ حَتّٰی لَایَبْطُلَ بِالْاِفْلَاسِ وَعِنْدَھُمَا

یَصِیْرُ بِمَعْنَی الْحَوَالَۃِ،

ترجمہ:۔ اور بہر حال عبد ماذون کا (حربی) کو امان دینا صحیح ہے اسلئے کہ امان اذن مولیٰ کیوجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہوجاتا ہے اس طریقہ سے کہ عبد ماذون مال غنیمت میں شریک ہوگیا ہے چنانچہ (امان کا حکم) اولاً غلام کو لازم ہوگا اس کے بعد اس کے غیر کیجانب متعدی ہوگا جیساکہ عبد ماذون کا ہلال رمضان کی شہادت دینا اور اسی اصل کے مطابق عبد کا حدود اور قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اسی طرح اس سرقہ (مسروقہ) کا جو ہلاک ہوگیا ہو اور اس سرقہ کا جو موجود ہو اقرار صحیح ہے اور عبد مجور کے اقرار کے بارے میں اختلاف معروف ہے اور اسی قاعدہ کے مطابق خطأً جنایت عبد کے بارے میں کہا ہے کہ وہ عبد اپنی جنایت کی جزار ہوگا اسلئے کہ عبد غیر مال کے ضمان کا اہل نہیں ہے مگر یہ کہ مولیٰ فدیہ دینا چاہے تو واجب اصل کیجانب لوٹ آئے گا ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ یہ فدیہ افلاس سے باطل نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ حوالہ کے درجہ میں ہے۔

تشریح:۔ واِنما صح امان، مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال ـــــ عبد ماذون کافر حربی کو امان دے سکتا ہے اور یہ بھی ولایت علی الغیر ہے حالانکہ اس سے تمام ولایات منقطع ہیں تو اس عبد ماذون فی الجہاد کا امن دینا صحیح نہ ہونا چاہیئے جیساکہ امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول اور صاحبین کی ایک روایت میں عبد مجور کا امان دینا صحیح نہیں ہے۔

جواب ـــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ عبد ماذون کا امان دینا باب ولایات سے نہیں ہے، عبد ماذون کا امان دینا اسلئے صحیح ہے کہ عبد ماذون مولیٰ کی اجازت کیوجہ سے مال غنیمت میں غازیوں کا شریک ہوگیا ہے گو کامل حصہ نہ سہی بلکہ رضخ اور عطیہ کے طور پر ہی کچھ حصہ سہی، جب عبد ماذون نے کافر حربی کو قتال میں امان دے دیا تو اس نے مال غنیمت سے اولاً اپنا حق ضائع کر کے اپنا نقصان کرلیا اس کے بعد نقصان دوسروں کی طرف متعدی ہوا اگر عبد ماذون حربی کافر کو امان نہ دیتا تو اس کا مال واسباب مال غنیمت میں شامل ہوتا جسمیں سے اس عبد ماذون کو بھی حصہ ملتا اور دیگر مجاہدین کو بھی حصہ ملتا مگر اس نے امان دے کر اپنا بھی نقصان کرلیا اور دیگر مجاہدین کا بھی لہٰذا یہ باب ولایات سے نہیں ہوگا بخلاف مجور علیہ کے کہ اس کا امان دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ عبد مجور رضخ اور عطیہ کا مستحق نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ اگر غلام رمضان کے چاند دیکھنے کی شہادت دے تو اولاً اس غلام پر روزہ واجب ہوگا اس کے بعد دوسروں پر بھی واجب ہوگا جسطرح اس غلام کی شہادت صحیح ہے اسی طرح عبد ماذون کا امان دینا بھی صحیح ہے اسلئے کہ یہ باب ولایت سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اولاً اپنے اوپر روزہ کو لازم کرنا ہے اس کے بعد دوسروں کیطرف روزہ کا حکم متعدی ہوتا ہے۔

وعلی ہٰذا الاصل الخ اور اسی اصل کے مطابق اکہ جو شئے اولاً خود پر لازم ہوتی ہے وہ غیر کیجانب بھی متعدی

ہوجاتی ہے) عبد ماذون اور مجور کا حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہے اسلئے کہ اس اقرار کا ضرر اصالۃً خود عبد کو لاحق ہوتا ہے اور تبعاً مولےٰ کو لاحق ہوتا ہے اسی طرح عبد ماذون اور مجور کا سرقہ مستہلکہ کا اقرار کرنا صحیح ہے مثلاً یوں کہے کہ میں نے مال چرالیا ہے جس کو میں نے ختم کر دیا ہے اس اقرار کیوجہ سے قطع ید لازم ہوگا اور ضمان واجب نہ ہوگا، اسی طرح عبد ماذون سرقہ قائمہ کا بھی اقرار کر سکتا ہے مثلاً یوں کہے میں نے فلاں کے مال کا سرقہ کیا ہے اور وہ مال میرے پاس موجود ہے تو اس صورت میں مال مسروق منہ کو واپس کرایا جائے گا اور ہاتھ بھی کاٹا جائیگا البتہ اگر عبد مجور سرقہ قائمہ کا اقرار کرے تو اسمیں اختلاف ہے جوکہ معروف ہے اور وہ یہ ہے کہ، پہلی صورت یہ ہے کہ عبد مجور سرقہ کا اقرار کرے مگر ساتھ ہی یہ بھی کہے کہ مال مسروق ضائع ہوگیا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا اور ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر مال موجود ہو تو اسمیں دو صورتیں ہیں مولےٰ غلام کے سرقہ کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب، اگر تصدیق کرتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال واپس کیا جائے گا اور اگر تکذیب کرتا ہے تو اسمیں اختلاف ہے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال واپس کیا جائے گا، اور امام ابو یوسف رح نے فرمایا ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال واپس نہیں کیا جائے گا البتہ آزادی کے بعد مال مسروقہ کے مثل کا ضامن ہوگا، اور امام محمد رح نے فرمایا نہ قطع ید ہوگا اور نہ مال واپس کیا جائے گا بلکہ آزادی کے بعد مال کا ضامن ہوگا، امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ عبد مجور کا اقرار باطل ہے اسلئے کہ عبد مجور کا یہ اقرار کرنا کہ جو مال اس کے پاس ہے وہ سرقہ کا ہے یہ مولےٰ پر اقرار ہے اسلئے کہ خود غلام اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ مولےٰ کا ہے لہٰذا یہ اقرار علی الغیر ہوگا جیسا کہ عبد مجور غصب کا اقرار نہیں کر سکتا اسی طرح سرقہ کا بھی اقرار نہیں کر سکتا اور جب سرقہ کا اقرار صحیح نہیں ہے تو قطع ید بھی صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ قطع ید تو سرقہ میں ہوتا ہے لیکن عبد چونکہ عاقل بالغ ہے لہٰذا اپنے اقرار کیوجہ سے ماخوذ ہوگا اور آزادی کے بعد اس سے اس مال کا مثل لیا جائے گا، مزید تفصیل کے لئے فقہ کی کتابوں کیطرف رجوع کریں۔

وعلےٰ ہذا قلنا فی جنایۃ العبد خطأً الخ اور اس قاعدہ پر کہ رقیت مالکیت مال کے منافی ہوتی ہے ہم نے کہا کہ اگر غلام نے کسی شخص کو خطأً قتل کر دیا تو غلام کو اس جنایت میں پکڑا جائے گا اور یہ غلام مقتول کے ورثار کا غلام ہوجائیگا البتہ اگر مولےٰ غلام کا فدیہ دینا قبول کرے تو عبد قاتل کو مقتول کے ورثار کا غلام نہیں بنایا جائے گا اسلئے کہ غلام میں اس بات کی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ ایسی شے کا ضامن ہو سکے جو مال نہ ہو، مثلاً زیر بحث مسئلہ میں مقتول چونکہ مال نہیں ہے لہٰذا عبد جانی جنایت کے عوض مال کا ضامن نہیں ہوگا حالانکہ قتل خطا میں جانی پر یا اس کے قبیلہ پر بدل جنایت واجب ہوتا ہے اور یہ مال مدفوع جانی کے حق میں صلہ (تبرع) ہوتا ہے گویا کہ جانی نے تبرعاً بلا عوض مال دے دیا ہے اسلئے کہ متلَف (مقتول) مال نہیں ہے اور مجنیٰ علیہ کے حق میں عوض ہے لہٰذا متلف غیر مال ہونے کیوجہ سے عبد پر وجوب دیت کے منافی ہوگا اسلئے کہ عبد صلہ اور تبرع کا اہل نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ عبد کسی کو کوئی شے ہبہ نہیں کر سکتا اور نہ اس پر کسی عزیز و قریب کا کسوہ و نفقہ واجب ہوتا ہے اور مقتول کا دم

چونکہ معت میں ضائع نہیں کیا جا سکتا یعنے مقتول مہدر الدم نہیں ہے اسلئے عوض متلف عبد پر واجب ہوگا اور عبد دفع مال کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ وہ اہل صلہ میں سے نہیں ہے اور اس کا عاقلہ (قبیلہ) بھی نہیں ہے کہ اس پر دیت واجب کیجا سکے لہٰذا غلام ہی ولی جنایت کو بطور جزاء دیدیا جائے گا۔

الاان یشاء المولیٰ، مصنف کے قول یصیر جزاءً سے مستثنیٰ ہے مطلب یہ ہے کہ عبد ہر حال میں جزاء ہو جائیگا مگر اس صورت میں کہ مولیٰ فدیہ دینا چاہے۔

فیصیر الامر عائدًا الی الاصل عند ابی حنیفۃ، یہ الاان یشاء المولیٰ پر تفریع ہے مطلب یہ ہے کہ اگر مولیٰ فدیہ دینا قبول کرے تو یہ اصل کیطرف لوٹتا ہے اسلئے کہ قتل خطاء میں اصل ارش (فدیہ) ہی ہے غلام کو بطور جزاء ولی جنایت کو سپرد کرنا ضرورۃً ہے اسلئے کہ عبد صلہ کا اہل نہیں ہوتا لہٰذا اگر مولیٰ مفلس ہو جائے اور فدیہ ادا نہ کر سکے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اب غلام کو جزاء نہیں بنایا جا سکتا ولی جنایت مولیٰ سے جو لے وصول کرے غلام بدستور مولیٰ کی ملک رہے گا۔ اسلئے کہ شے جب فرع سے اصل کی جانب دوبارہ لوٹ آتی ہے تو پھر فرع کی جانب نہیں لوٹتی بخلاف صاحبین کے، صاحبین مولیٰ پر ارش کا وجوب بطور حوالہ مانتے ہیں گویا کہ عبد نے مولیٰ پر ارش کو حوالہ کر دیا اور حوالہ کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر محتال علیہ دین کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو محیل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے لہٰذا اگر مولیٰ قبول کرنے کے بعد فدیہ ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو غلام کو بطور جزاء اولیاء جنایت کو سپرد کر دیا جائے گا۔

اَمَّا الْمَرَضُ فَاِنَّهٗ لَا يُنَافِيْ اَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَلَا اَهْلِيَّةَ الْعِبَارَةِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عِلَّةُ الْخِلَافَةِ كَانَ مِنْ اَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيْمِ بِمَالِهٖ فَيَثْبُتُ بِهِ الْحَجْرُ اِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَنِدًا اِلٰى اَوَّلِهٖ بِقَدْرِ مَا يَقَعُ بِهٖ صِيَانَةُ الْحَقِّ فَقِيْلَ كُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ مِنْهُ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِصِحَّتِهٖ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ ثُمَّ التَّدَارُكُ بِالنَّقْضِ اِذَا احْتِيْجَ اِلَيْهِ وَكُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ كَالْاِعْتَاقِ اِذَا وَقَعَ عَلٰى حَقِّ الْغَرِيْمِ اَوْ وَارِثٍ بِخِلَافِ اِعْتَاقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْفُذُ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ فِيْ مِلْكِ الْيَدِ دُوْنَ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَكَانَ الْقِيَاسُ اَنْ لَا يَمْلِكَ الْمَرِيْضُ الصِّلَةَ وَاَدَاءَ الْحُقُوْقِ الْمَالِيَّةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَالْوَصِيَّةَ بِذٰلِكَ اِلَّا اَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذٰلِكَ مِنَ الثُّلُثِ نَظَرًا لَهٗ وَلَمَّا تَوَلَّى الشَّرْعُ الْاِيْصَاءَ لِلْوَرَثَةِ وَاَبْطَلَ اِيْصَاءَهٗ لَهُمْ بَطَلَ ذٰلِكَ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَحَقِيْقَةً وَشُبْهَةً حَتّٰى لَا يَصِحَّ بَيْعُهٗ مِنَ الْوَارِثِ اَصْلًا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَبَطَلَ اِقْرَارُهٗ لَهٗ وَاِنْ حَصَلَ بِاسْتِيْفَاءِ دَيْنِ الصِّحَّةِ وَتَقَوَّمَتِ الْجَوْدَةُ فِيْ

حقهم كما تقومت في حق الصغار.

ترجمہ:۔ بہرحال مرض احکام کی اہلیت اور صحت قول کے منافی نہیں ہے مگر چونکہ مرض سبب موت ہے اور علت خلافت (نیابت) ہے لہٰذا مرض مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کے تعلق کے اسباب میں سے ہوگا چنانچہ جب مرض مفضی الی الموت ہوجائے تو اس مرض کی وجہ سے ابتداء مرض سے حجر ثابت ہوگا اتنی مقدار میں کہ جس سے (وارث و قرض خواہ) کے حق کی حفاظت ہوجائے لہٰذا کہا گیا ہے (یعنی یہ اصول بیان کیا گیا ہے) کہ مریض کیطرف سے ہر ایسا تصرف جسمیں احتمال فسخ ہو مثلاً بیع و شراء و اجارہ وغیرہ (فی الحال اسکی صحت کا قائل ہونا واجب ہے پھر بوقت ضرورت اس تصرف کو فسخ کرکے اس کا تدارک کرنا واجب ہے اور ہر ایسا تصرف کہ جو محتمل فسخ نہ ہو (مثلاً اعتاق) اس کو معلق بالموت (مدبر) کے مانند شمار کیا جائے گا جیساکہ اعتاق (فی حالۃ المرض) جبکہ قرض خواہ یا وارث کے حق پر ہوا ہو بخلاف اعتاق راہن کے اسلئے کہ یہ اعتاق نافذ ہوگا چونکہ مرتہن کا حق ملک ید (قبضہ) سے متعلق ہے نہ کہ ملک رقبہ سے، اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ رحمی اور مالی حقوق اللہ میں حقوق کی ادائیگی اور ان کی وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے مریض پر شفقت کرتے ہوئے ثلث مال میں وصیت کو جائز رکھا ہے مگر جبکہ شریعت نے ورثاء کیلئے خود وصیت کا ذمہ لے لیا تو ورثاء کیلئے وصیت کو خواہ صورۃً ہو یا معنیً ہو یا حقیقۃً ہو یا شبہۃً ہو باطل قرار دیدیا یہاں تک کہ امام صاحب کے نزدیک قطعاً یہ جائز نہیں کہ مریض اپنے وارث کو کوئی شے فروخت کرے یا مریض اپنے وارث کیلئے اقرار کرے اگرچہ وہ اقرار دین صحت کے وصول کرنے کی صورت میں ثابت ہوا ہو اور جودت کی ورثاء کے حق میں قیمت لگائی جائے گی جیساکہ صغار کے حق میں قیمت لگائی جاتی ہے۔

تشریح:۔ اما المرض، عوارض سماویہ میں سے یہ آٹھواں عارض ہے، مرض بدن کی وہ کیفیت ہے جو طبیعت کو اعتدال سے خارج کردیتی ہے۔

سوال ـــــــ مرض کی مذکورہ تعریف نسیان، جنون، اغماء، عتہ پر بھی صادق آتی ہے لہٰذا مذکورہ عوارض بھی امراض میں شامل ہیں پھر ان کو الگ کیوں کیا گیا ہے؟ نیز جب مذکورہ عوارض پر مرض کی تعریف صادق آرہی ہے تو تمام امراض کے احکام بھی یکساں ہونے چاہئیں حالانکہ زیر بحث مرض صحت قول کے منافی نہیں ہے برخلاف جنون و اغماء وغیرہ کے کہ یہ صحت قول کے منافی ہیں۔

جواب ـــــــ نسیان، جنون، اغماء وغیرہ بھی اگرچہ طبی اصطلاح کے مطابق مرض میں شامل ہیں مگر یہاں زیر بحث مرض سے وہ مرض مراد ہے جو عقل میں مخل نہ ہو، نسیان، جنون و اغماء وغیرہ چونکہ عقل میں مخل ہوتے ہیں لہٰذا زیر بحث مرض سے خارج رہیں گے جس کیوجہ سے ان کا حکم بھی مرض سے الگ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو مرض عقل میں مخل نہ ہو وہ نہ اہلیت حکم کے منافی ہے اور نہ صحت کلام کے، یہی وجہ ہے کہ مریض نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوتا ہے اسی طرح اس کے قول کا بھی اعتبار ہوگا۔ اگر مریض اپنی بیوی کو طلاق دیدے یا اپنے غلام کو آزاد کر دے تو درست ہوگا البتہ مرض کی وجہ سے حسب موقع احکام میں تخفیف ہو جاتی ہے، مثلاً اگر مریض نماز میں قیام پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے اسی طرح رمضان کے روزے بھی موخر ہو سکتے ہیں۔

لکنہ لما کان الخ۔ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ــــ جب مرض کسی قسم کی اہلیت کے منافی نہیں ہے تو مرض کے سبب سے مریض کے مال سے نہ حق غیر متعلق ہونا چاہیئے اور نہ اس پر کسی قسم کی (حجر) پابندی لگانی چاہیئے بلکہ تندرست کے مانند مریض کو بھی اپنے مال میں ہر قسم کے تصرف کا حق ہونا چاہیئے۔

جواب ــــ مال مریض میں خلافت ورثار والغرمار کا اصل سبب موت ہے اسلیئے کہ موت اہلیت ملکیت کو باطل کر دیتی ہے جس کی وجہ سے ورثار اقرب الناس الی المیت ہونے کی وجہ سے، اور غرمار اس وجہ سے کہ میت کا مال غریم کے حق میں مشغول ہے، میت کے مال میں میت کے خلیفہ اور نائب ہو جاتے ہیں اور موت کا سبب چونکہ مرض ہوتا ہے لہٰذا مرض کو بھی سبب خلافت قرار دیدیا گیا ہے، اگر مریض کو تندرست کے مانند جمیع مال میں تصرف کا حق دیدیا جائے تو ورثار اور غرمار کے حق میں تصرف لازم آئے گا۔ مطلب یہ کہ مال میت کے ساتھ ورثار اور غرمار کے تعلق کا اصل سبب موت ہے اور موت کا سبب مرض ہے لہٰذا مرض بھی تعلق کا سبب قرار پایا، یہی وجہ ہے کہ مرض مریض کے لئے حجر (پابندی) کا سبب بنتا ہے جبکہ مرض مفضی الی الموت ہو جائے اور یہ حجر مرض الموت ابتدار سے ثابت ہوگا اور یہ حجر اور پابندی اتنی مقدار میں ثابت ہوگی جس سے غرمار اور ورثار کے حقوق کی حفاظت ہو سکے مثلاً اگر مریض کا پورا مال قرض میں مشغول ہے تو پورے مال پر حجر ہوگا اور اگر نصف مال مشغول ہے تو نصف مال پر حجر ہوگا علیٰ ہٰذا القیاس اسی طرح ورثار کا حق میت کے دو ثلث مال میں سے متعلق ہوتا ہے لہٰذا مریض ایک ثلث سے زیادہ میں تصرف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔

فقبل کل تصرف الخ یہ کون المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغریم بمال المریض پر تفریع ہے اس تفریع کا خلاصہ یہ ہے کہ جب مرض بھی موت کے مانند مریض کے مال سے ورثار اور غرمار کے حق کا متعلق ہونے کا سبب ہے تو مریض کا ہر وہ تصرف جسمیں فسخ کا احتمال ہو (مثلاً ہبہ، وصیت، بیع بالنقصان وغیرہ) تو ایسے تصرف کو درست تسلیم کرنا ہوگا اور بوقت ضرورت اس تصرف کو فسخ کر کے نقصان کی تلافی ضروری ہوگی، حالت مرض میں تصرف کو درست قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ موت اس مرض میں مشکوک ہے یہ ضروری نہیں کہ مریض اسی مرض میں فوت ہو جائے اور فی الوقت تصرف کے نفاذ

میں کسی کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے اسلئے کہ مریض سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے اور انتقال کے بعد تصرف کو فسخ کر کے غرماء یا ورثاء کے نقصان کا تدارک کیا جا سکتا ہے لہٰذا مریض کا اپنے تمام مال کو ہبہ کر دینا یا بیع بالمحابات یعنے نقصان کے ساتھ فروخت کر دینا یا تمام مال کی وصیت کر دینا صحیح ہوگا، اگر مریض کا اسی مرض میں انتقال ہوگیا اور اسکا متروکہ مال قرض میں مشغول ہے یا دو ثلث سے زیادہ میں تصرف کیا تھا تو اس صورت میں قرض خواہوں یا ورثاء کا نقصان ہونے کی وجہ سے مریض کے مذکورہ تصرف کو بقدر نقصان فسخ کر کے قرضخواہوں یا ورثاء کے نقصان کی تلافی کردیجائیگی، مصنف نے ثم التدارک بالنقض الخ سے اسی کیطرف اشارہ کیا ہے۔

وکل تصرف واقع لا یحتمل الفسخ الخ ماقبل میں مریض کے ایسے تصرف کا بیان تھا جسمیں احتمال فسخ ہو، اس عبارت سے اس تصرف کو بیان فرمارہے ہیں جسمیں احتمال فسخ نہ ہو۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر مریض نے کوئی تصرف کیا کہ جسمیں احتمال فسخ نہ ہو مثلاً غلام کو آزاد کر دیا تو اس غلام کا وہی حکم ہوگا جو معتق بالموت یعنی مدبر کا ہوتا ہے جسطرح مدبر مولے کی حیات میں غلام رہتا ہے اور انتقال کے بعد آزاد ہوتا ہے، اور اگر مولی مقروض ہو یا مدبر دو ثلث سے خارج نہ ہو توسعی کر کے آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح معتق فی حالۃ المرض بھی مولی کی حیات میں، اگر مولی مقروض ہو یا دو ثلث سے زیادہ میں تصرف کیا ہو تو غلام ہی رہے گا اور مولے کے انتقال کے بعد غرماء یا ورثاء کے حق کی مقدار اپنی قیمت میں سعی کر کے آزاد ہو جائے گا اور اگر مولے مقروض نہ ہو تو عتق کے وقت ہی سے آزاد شمار ہوگا۔

بخلاف اعتاق الراہن الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ــــــ آپ نے ابھی ماسبق میں فرمایا «ان الاعتاق اذا وقع علی حق غریم او وارث لاینفذ العتق فی الحال» یعنے اگر کسی مریض نے اپنا غلام آزاد کر دیا حال یہ کہ مریض مقروض ہے یا ورثاء کا حق مریض کے مال سے متعلق ہے تو فی الحال اعتاق نافذ نہیں ہوگا لہٰذا اسی قاعدہ کے مطابق راہن کا عبد مرہون کو آزاد کرنا بھی صحیح نہیں ہونا چاہئے اسلئے کہ عبد مرہون کے ساتھ مرتہن کا حق وابستہ ہے اعتاق کے نفاذ کی صورت میں مرتہن کے حق میں جو کہ غریم ہے تصرف لازم آتا ہے حالانکہ آپ راہن کے اعتاق کو جائز کہتے ہیں۔

جواب ــــــ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ اعتاق راہن کو اعتاق مریض پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے چونکہ غریم کا حق ملک رقبہ سے متعلق ہوتا ہے اور مرتہن کا حق ملک ید سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ ملک رقبہ سے بلکہ ملک رقبہ راہن کے حق میں باقی رہتی ہے اور یہی راہن کے نفاذ اعتاق کی وجہ جواز ہے اسلئے کہ اعتاق کا تعلق ملک رقبہ سے ہوتا ہے جو راہن کو حاصل ہے اور ملک ید مرتہن کو حاصل جس سے اعتاق کا کوئی تعلق نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مفرور غلام کو آزاد کرنا

صحیح ہے حالانکہ مولے کو مفرور غلام پر ملک ید حاصل نہیں ہے مگر چونکہ ملک رقبہ حاصل ہے لہٰذا مفرور غلام کو آزاد کرنا درست ہے اگر اعتاق کا تعلق ملک ید سے ہوتا تو اعتاق صحیح نہ ہوتا۔

وکان القیاس ان لایملک المریض الصلۃ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کیطرف اشارہ فرمارہے ہیں۔

سوال ـــــ قیاس یہ تھا کہ جب مرض مال مریض سے غرماء اور ورثاء کے حق کے متعلق ہونے کا سبب ہے تو مریض کو صلہ رحمی اور خدا کے حقوق مالیہ جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، کفارات وغیرہ کے ادا کرنے یا ان کی وصیت کرنے کا حق نہ ہونا چاہیئے حالانکہ مریض کو مذکورہ امور کا حق ہوتا ہے؟

جواب ـــــ مصنف الاان الشرع سے مذکورہ شبہ کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا خلاصہ یہ ہے:

عقلی دلیل ـــــ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ مذکورہ امور کا مریض کو اختیار نہ ہوتا مگر چونکہ انسان لمبی لمبی امیدیں اور آرزوئیں رکھتا ہے اور موت آجانے کی وجہ سے بہت سی امیدوں کو پورا نہیں کرسکتا اور وہ ایسا معذور و مجبور ہوجاتا ہے کہ عبادات بدنیہ سے قاصر رہتا ہے لہٰذا شارع نے مریض کی حالت پر نظر شفقت کرتے ہوئے متروکہ مال کے ثلث میں تصرف کرنے اور قدرے اپنی آرزو اور تمنا کو پورا کرنے کا حق دیدیا ہے۔

نقلی دلیل ـــــ حضرت سعد بن وقاص سے امام ترمذی نے روایت کیا ہے کہ میں فتح مکہ کے سال ایسا مریض ہوا کہ مرنے کے قریب ہوگیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کیلئے تشریف لائے تو میں نے عرض کیا یارسول اللہ میرے پاس مال بہت ہے اور دو لڑکیوں کے علاوہ میرا کوئی وارث نہیں ہے لہٰذا میں اپنے تمام مال کی وصیت کرنا چاہتا ہوں، آپ نے منع فرمایا پھر میں نے دو ثلث کی اجازت چاہی اس سے بھی منع فرمایا پھر نصف اجازت چاہی آپ نے اس سے بھی منع فرمایا، پھر ایک ثلث کی اجازت چاہی تو آپ نے اجازت مرحمت فرمائی اور فرمایا کہ ثلث بھی بہت ہے۔

ولما تولے الشرع الایصاء للورثۃ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ـــــ جب شارع نے مریض پر شفقت کرتے ہوئے ثلث مال میں تصرف کرنے کا حق دیدیا تو اس کو اس بات کا بھی اختیار ہونا چاہیئے کہ وہ ثلث مال میں خواہ ورثاء کیلئے وصیت کرے یا غیر ورثاء کیلئے، حالانکہ ورثاء کیلئے وصیت کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

جواب ـــــ ابتداء اسلام میں جبکہ ورثاء کے حصے کتاب اللہ میں مقرر نہیں تھے تو وصیت کی

ذمہ داری شارع نے مورث پر ڈالی تھی اللہ تعالیٰ نے فرمایا "کتب علیکم الوصیۃ اذا حضر احدکم الموت، الآیہ" لیکن جب اللہ تعالیٰ نے ورثار کے حصے مقرر فرما دیئے تو "یوصیکم اللہ" کے ذریعہ مورث کی ذمہ داری کو ختم کر کے اللہ تعالیٰ نے خود ذمہ داری لے لی، اسی وجہ سے مورث کا وارث کیلئے وصیت کرنا باطل قرار دے دیا گیا۔ امام ترمذی رح وغیرہ نے ابوامامہ باہلی رض سے روایت کیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کو اس کا حق ادا کر دیا لہٰذا اب کسی مورث کو وارث کیلئے وصیت کی اجازت نہیں ہے۔

وصیت کی چار صورتیں ہوسکتی ہیں اور چاروں ہی باطل ہیں جن کو مصنف بطل ذٰلک صورۃً و معنًے و حقیقۃً و شبہۃً، سے بیان فرما رہے ہیں۔

صورۃً وصیت کی یہ صورت ہے کہ مریض کسی شئے کو اپنے کسی وارث کے ہاتھ فروخت کر دے یہ فروختگی خواہ بمثل القیمۃ ہو یا بغیر مثل قیمت ہو، امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز نہیں ہے اسلئے کہ ورثار کا حق جسطرح ترکہ کی مالیت سے متعلق ہے اسی طرح عین اشیار سے بھی متعلق ہے یہی وجہ ہے کہ کوئی وارث دیگر ورثار کی رضامندی کے بغیر اپنے حصہ کے عوض کسی شئے کو نہیں لے سکتا، اور صاحبین رح کے نزدیک مثل قیمت کے ساتھ بیع جائز ہے اسلئے کہ اسمیں دیگر ورثار کا کوئی نقصان نہیں ہے چونکہ عین کی صورت میں وصیت ہے اسی لئے اس کا نام وصیت صورۃً رکھا گیا ہے۔

معنًے، وصیت معنًے کی صورت یہ ہے کہ مریض کسی شئے کا وارث کیلئے بلا عوض اقرار کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ یہ شئے فلاں وارث کی ہے، امام صاحب کے نزدیک یہ بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ بعض ورثار کیلئے اقرار کرنے میں مورث پر تہمت کذب ہے اسلئے کہ یہ ممکن ہے کہ مورث کا مقصد وارث کو وہ خاص شئے بغیر عوض دینا مقصود ہو، اور شبہۃ الحرام حرامٌ لہٰذا یہ صورت بھی حرام ہوگی۔ مذکورہ صورت چونکہ صورۃً اقرار ہے مگر معنًے وصیت ہے اسی لئے اس کا نام وصیت معنًے رکھا گیا ہے، یہ صورت امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہے۔

وحقیقۃً، یعنے حقیقۃً کسی وارث کیلئے وصیت کرنا، یہ بھی جائز نہیں ہے اسکی صورت واضح ہے،

وشبہۃً، شبہۃً وصیت بھی جائز نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مریض ردی مال کے عوض عمدہ مال وارث کو فروخت کر دے مثلاً عمدہ گندم دیکر خراب گندم لے لے، عام طور پر وصف ردارت اور جودت کا اعتبار نہیں ہوتا مگر چونکہ یہاں وصیت کا شبہ ہے اسلئے اعتبار ہوگا، اسی وجہ سے اسکا نام وصیت شبہۃً رکھا ہے، ممکن ہے کہ مریض کا ارادہ ہی وارث کو ردی گندم کے عوض عمدہ گندم دے کر فائدہ پہنچانا مقصود ہو۔

حتی لایصح بیعہ من الوارث اصلاً الخ، مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے وصیت کی چار قسموں کی مثالیں بیان فرمارہے ہیں، وصیت کی چاروں قسموں کی تشریح مع امثلہ اوپر بیان ہوچکی ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) مورث (مریض) کیلئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے وارث کے ہاتھ کوئی شے مثل قیمت یا غیر مثل قیمت فروخت کرے، صاحبین کے نزدیک مثل قیمت سے فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۲) اور اگر مریض یہ اقرار کرے کہ حالت صحت کا جو میرا قرض فلاں وارث کے ذمہ تھا وہ میں نے وصول کرلیا یا یہ اقرار کرے کہ فلاں شے جو میرے پاس ہے وہ میرے فلاں وارث کی ہے یہ اقرار باطل ہے اسلئے کہ مریض کے اس اقرار میں یہ تہمت ہے کہ ممکن ہے کہ مریض دین کی مقدار کو وارث سے ساقط کرنا چاہتا ہو یہ دوسری قسم یعنے وصیت معنےً کی مثال ہے (۳) وصیت کی تیسری قسم چونکہ بالکل واضح تھی اسلئے مصنف نے اس کی مثال نہیں دی، مطلب یہ کہ صراحۃً وصیت کرنا بھی باطل ہے۔

وتقومت الجودۃ الخ یہ وصیت کی چوتھی قسم کی مثال ہے جس کی تفصیل "شبہۃً" کی تشریح میں گذرچکی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مریض عمدہ شے دیکر ردی شے وارث سے نہیں خرید سکتا اسلئے کہ اس میں نفع رسانی کی تہمت ہے جیسا کہ ولی یا وصی صغیر سے عمدہ مال کو خود ردی مال کے عوض نہیں خرید سکتا چونکہ اسمیں بھی مقام تہمت ہے، جودت در دارث کا گو عام بیوع میں اعتبار نہیں ہوتا مگر مذکورہ دونوں صورتوں میں چونکہ مقام تہمت ہے لہٰذا اعتبار ہوگا۔

وَاَمَّا الحیضُ وَالنفاسُ فَانھُمَا لایعْدِمَانِ اھْلِیَّۃَ بوجْہٍ مَّا لٰکِنَّ الطَّھَارَۃَ عَنْھُمَا شرطٌ لجوازِ اداءِ الصَّلٰوۃِ وَالصَّوْمِ فیفوتُ الاداءُ بھِمَا وَفِی قضَاءِ الصَّلٰوۃِ حَرَجٌ لتضاعفھا نَسقَطَ بھِمَا اصلُ الصَّلٰوۃِ وَلاحَرَجَ فِی قضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ یَسْقُطْ اَصلُہٗ،

ترجمہ:۔ حیض اور نفاس کسی قسم کی اہلیت کو معدوم نہیں کرتے البتہ نماز روزہ کی ادار کیلئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے لہٰذا حیض ونفاس کی وجہ سے ادار ساقط ہوجائے گی اور نمازوں کی قضار کا حکم دینے کی وجہ سے دن بہت ہوجانے کی وجہ سے حرج ہے لہٰذا نفس صلوٰۃ ہی ساقط ہوجائے گی البتہ روزہ کی قضار میں کوئی حرج نہیں ہے لہٰذا روزہ ساقط نہ ہوگا۔

تشریح:۔ عوارض سماویہ میں سے یہ نویں اور دسویں ہیں، یہ دونوں چونکہ صورۃً یکساں ہیں اسی وجہ سے ان دونوں کو ایک ساتھ بیان کیا ہے، حیض اور نفاس کی وجہ سے اہلیت میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوتا نہ اہلیت ادار متاثر ہوتی ہے اور نہ اہلیت وجوب اسلئے کہ یہ دونوں نہ تو ذمہ میں

کوئی خلل ڈالتے ہیں اور نہ عقل میں کسی قسم کا فتور پیدا کرتے ہیں اور انہی وجوہات کی وجہ سے اہلیت متاثر ہوتی ہے۔

لکن الطہارۃ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں، شبہ یہ ہے کہ جب حیض ونفاس کسی قسم کی اہلیت کو باطل نہیں کرتے تو نماز اور روزہ کی ادا ساقط نہیں ہونی چاہیئے ؟

جواب ــــــ نماز اور روزہ کی صحت ادار کیلئے چونکہ طہارت شرط ہے لہٰذا حالت حیض ونفاس میں نماز وروزہ کی ادا ساقط ہو جاتی ہے اذا فات الشرط فات المشروط، نماز کیلئے طہارت عن الحیض کا شرط ہونا بخاری ومسلم شریف کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے" ان فاطمۃ بنت قیس قالت یا رسول اللہ انی امرأۃ استحاض فلا اطہر افادع الصلوٰۃ فقال لا انما ذلک عرق ولیس بحیض فاذا اقبلت حیضتک فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم ثم صلی، اور نماز میں طہارت کی شرط قیاس کے موافق ہے اسلئے کہ نماز حدث کے ساتھ ادا نہیں ہوتی البتہ روزہ کیلئے حیض سے طہارت کی شرط خلاف قیاس ہے اسلئے کہ روزہ تو حدث اور جنابت کے ساتھ ادا ہو جاتا ہے۔

روزہ کیلئے حیض سے طہارت کا شرط ہونا ترمذی کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے" عن عائشۃ رضؓ قالت کنا نحیض عند رسول اللہ صلعم ثم نطہر فیامرنا بقضاء الصیام ولا یامرنا بقضاء الصلوٰۃ (کذا روی المسلم عنہا) اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں اول یہ کہ عورتیں حالت حیض میں روزہ نہیں رکھا کرتی تھیں اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ روزہ کیلئے طہارت عن الحیض شرط ہے اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ روزہ کی قضاء نہیں ہے نماز کی قضاء ہے۔

وفی قضاء الصلوٰۃ حرج الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں، شبہ ــــــ شبہ یہ ہے کہ جب نماز اور روزہ دونوں کیلئے طہارت شرط ہے تو پھر روزہ کی قضا کیوں واجب ہے حالانکہ نماز کی قضاء واجب نہیں ہے۔

جواب ــــــ ایام حیض ونفاس کی نمازیں چونکہ کثیر ہو جاتی ہیں جن کی ادائیگی میں حرج ہے لہٰذا دفعاً للحرج شارع رحمۃً وشفقۃً نماز کو بالکلیہ ساقط کر دیا بخلاف روزہ کے کہ اس کے ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ گیارہ مہینوں میں چند دن کے روزے ادا کرنا آسان ہے اسی لئے روزوں کی قضا ساقط نہیں ہوئی، اسی طرح نفاس کا معاملہ ہے اول تو رمضان میں نفاس کا وقوع اتفاقی ہے پھر نفاس کی اقل مدت کی کوئی حد نہیں ہے چند روز بھی ہو سکتا ہے اور اگر پورے رمضان کو گھیر بھی لے تب بھی گیارہ مہینوں میں ایک مہینہ کی قضاء مشکل نہیں ہے۔

وَاَمَّا الْمَوْتُ فَاِنَّهٗ عَجْزٌ خَالِصٌ یسقط بہ مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّکْلِیْفِ لِفَوَاتِ غَرَضِہٖ وھو الاداء عَنِ اختیارٍ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّهٗ یَبْطُلُ عَنْهُ الزَّکٰوۃُ وَسَائِرُ الوجوہ القُرَبِ وَاِنَّمَا یَبْقٰی عَلَیْهِ الْمَاثَمُ وَمَا شُرِعَ لِحَاجَۃِ غَیْرِہٖ اِنْ کَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَیْنِ یَبْقٰی بِبَقَائِہٖ لِاَنَّ فِعْلَهٗ فِیْہِ غَیْرُ مَقْصُوْدٍ وَاِنْ کَانَ دَیْنًا لَمْ یَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّۃِ حَتّٰی یَنْضَمَّ اِلَیْہِ مَالٌ اَوْ مَا یُؤَکَّدُ بِہٖ الذِّمَمُ وَهُوَ ذِمَّۃُ الْکَفِیْلِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ اِنَّ الْکَفَالَۃَ بِالدَّیْنِ عَنِ الْمَیِّتِ لَاتَصِحُّ اِذَا لَمْ یُخَلِّفْ مَالًا اَوْ کَفِیْلًا کَانَ الدین عنه سَاقط،

ترجمہ :۔ اور بہرحال موت یہ عجز محض ہے اور بوجہ اس عجز کے تکلیف کی غرض (جو کہ وہ ادار بالاختیار ہے) فوت ہوجانے کی وجہ سے ہر وہ حکم ساقط ہوجائے گا جو تکلیف کی قسم سے ہے اور اسی (تکلیف کی غرض کے فوت ہوجانے کی وجہ سے) ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ اور عبادت کی تمام اقسام ساقط ہوجائیں گی اور میت کے ذمہ محض گناہ باقی رہ جائے گا اور وہ حق بھی ساقط ہوجائے گا جو میت پر غیر کی حاجت کیلئے مشروع کیا گیا ہو، اگر حق مشروع لحاجۃ الغیر ایسا حق ہو جو کسی عین شے سے متعلق ہو تو وہ حق اس شے کے باقی رہنے تک باقی رہے گا اسلئے کہ اس عین شے میں بندہ کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر وہ حق (عین شے سے متعلق نہ ہو) بلکہ میت کے ذمہ میں دین ہو تو وہ حق محض ذمہ پر باقی نہیں رہے گا جب تک کہ اس ذمہ کے ساتھ مال یا وہ چیز متعلق نہ ہو جس کے ذریعہ ذمہ مؤکد ہوتا ہے، اور وہ چیز کفیل کا ذمہ ہے، اور اسی وجہ سے کہ (ذمہ فی نفسہا متحمل دین نہیں ہوتا) امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ اگر میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا تو میت کی جانب سے (دین کا) ذمہ داری لینا صحیح نہیں ہے گویا کہ میت سے دین ساقط ہے۔

تشریح :۔ موت عوارض سماویہ میں سے گیارہواں اور آخری عارض ہے، موت کی تشریح میں علماء کا اختلاف ہے اکثر اہل سنت والجماعت کا قول یہ ہے کہ موت وجودی اور مخلوق ہے اور حیات کی ضد ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "خلق الموت والحیاۃ" نیز علیہ السلام نے "یوتی بالموت یوم القیمۃ فی صورۃ کبش املح فیذبح" موت کو قیامت کے روز ابلق مینڈھے کی شکل میں لایا جائے گا اور ذبح کر دیا جائے گا" اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ موت وجودی شے ہے، اور جو لوگ موت کی تشریح زوال حیات سے کرتے ہیں وہ تفسیر باللازم کرتے ہیں اور بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ موت عدمی ہے یعنے عدم حیات کا نام موت ہے، اس صورت میں آیت میں مذکور "خلق" کے معنی قدّر کے ہوں گے

صاحب مسلم الثبوت کا یہی قول ہے، اس باب میں صحیح ترین قول یہ ہے کہ جو لوگ موت کو عدمی کہتے ہیں ان کی مراد عدم محض اور فنا محض نہیں ہے بلکہ عدم سے مراد مفارقت روح عن البدن اور انتقالِ روح من دار الی دار ہے یہی وجہ ہے کہ میت کو احکام آخرت کیلئے زندہ شمار کیا جاتا ہے۔

فانہ عجز خالص، موت عجز خالص ہے میت میں کسی قسم کی بھی قدرت نہیں رہتی، عجز خالص کی قید سے عجز، مرض، جنون اور رقیت سے احتراز ہوگیا، مذکورہ عوارض میں بھی عجز ہے مگر عجز محض نہیں ہوتا بلکہ من وجہ قدرت باقی رہتی ہے اور کسی نہ کسی وقت اس عجز کے زوال کی امید ہوتی ہے بخلاف موت سے حاصل شدہ عجز کے۔

یسقط بہ ما ہو من باب التکلیف، مصنف نے اس عبارت سے میت سے متعلق احکام کے اقسام اور انکے حکم کو بیان فرمارہے ہیں، میت سے جو احکام متعلق ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام الدنیا (۲) احکام الآخرہ، پھر احکام الدنیا کی چار قسمیں ہیں (۱) حقوق اللہ جیسے نماز روزہ وغیرہ ان کا حکم یہ ہے کہ موت کیوجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں اسلئے کہ حقوق اللہ کے وجوب کی غرض یہ ہے کہ بندہ اپنے قصد و اختیار سے واجب کو ادا کرے اور قصد و اختیار موت کی وجہ سے ختم ہوگیا ہے لہٰذا حقوق اللہ بھی ساقط ہوجائیں گے، یہی وجہ ہے کہ میت سے گذشتہ اور آئندہ ایام کی زکوٰۃ، روزہ، نماز وغیرہ تمام حقوق اللہ ساقط ہوجاتے ہیں محض آخرت کا گناہ باقی رہ جاتا ہے۔

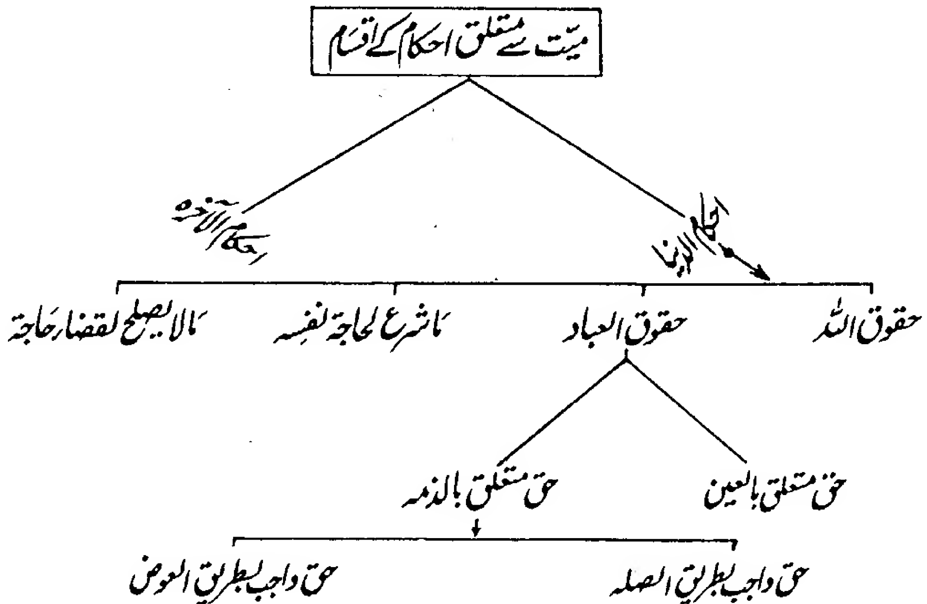
(۲) احکام اربعہ میں سے وہ احکام ہیں جو میت پر دوسروں کیلئے واجب ہوتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں اول وہ حقوق جو عین شے سے متعلق ہوں اس قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ شے جبتک باقی رہے گی حق بھی باقی رہے گا اور جب وہ شے ختم ہوجائے گی تو حق بھی ختم ہوجائے گا جیساکہ شے مرہون یا شے مستاجر یا بیع جو مشتری کو سپرد نہ کی ہو یا ودیعت وغیرہ، مطلب یہ کہ اگر میت کے پاس کوئی شے رہن رکھی ہوئی تھی یا میت نے اجرت پر لی تھی یا کسی کی کوئی شے غصب کرلی تھی یا میت نے کوئی شے فروخت کردی تھی مگر ابھی مشتری کو سپرد نہیں کی تھی یا میت کے پاس امانت رکھی ہوئی تھی، مذکورہ تمام صورتوں میں صاحب حق کا حق مذکورہ اشیاء کے عین کے ساتھ متعلق رہے گا جبتک وہ اشیاء موجود رہیں گی وہ صاحب حق کی شمار ہوں گی، لہٰذا مذکورہ اشیاء ترکہ یا وصیت یا تجہیز و تکفین کے اخراجات میں شامل نہ ہوں گی اسلئے کہ حقوق العباد میں شے مقصود ہوتی ہے نہ کہ فعل بخلاف حقوق اللہ کے ان میں فعل مقصود ہوتا ہے یعنے اللہ تعالےٰ کو دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے یہ فعل کرتا ہے یا نہیں۔

دوم وہ حقوق جو ذمہ سے متعلق ہوں اس کی بھی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ اس کا وجوب بطور صلہ ہوا ہو جیسے نفقۃ الصغار و نفقۂ زوجہ وغیرہ یا وجوب بطور عوض ہوا ہو جیساکہ دیون واجبہ مثلاً ثمن بیع یا مہر یا قرض وغیرہ، جو حق ذمہ سے متعلق ہوتا ہے اگر میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو تو وہ حق ساقط

ہوجاتا ہے اسلئے کہ موت کی وجہ سے ذمہ ضعیف ہوجاتا ہے اور یہ ضعف اس ضعف سے زیادہ ہوتا ہے جو رقیت سے حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ رقیت کی وجہ سے جو ضعف لاحق ہوتا ہے اس کے زوال کی امید ہوتی ہے بایں طور کہ مولے غلام کو آزاد کردے بخلاف اس ضعف کے جو موت کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے اس کے زوال کی عادۃً امید نہیں ہوتی لہٰذا جب عبد کا ذمہ بغیر انضمام مالیت یا کسب کے دَین کا متحمل نہیں ہوتا تو میت کا ذمہ بطریق اولیٰ متحمل نہیں ہوگا۔

ولہٰذا قال ابوحنیفۃ، یہ اس بات پر تفریع ہے کہ جب میت کا ذمہ بدون انضمام مالیت یا کفیل کے دَین کا متحمل نہیں ہوتا تو امام ابوحنیفہ رحؒ نے فرمایا کہ اگر میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا تو میت کی جانب سے دَین کی کفالت صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کفالت ضم الذمہ الی الذمہ فی المطالبہ کو کہتے ہیں، جب میت ہی کا ذمہ باقی نہ رہا اور میت سے ہی مطالبہ درست نہ رہا تو کفیل کا ذمہ کس کے ذمہ سے متعلق ہوگا اور کفیل سے مطالبہ کیسے درست ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ میت نے مال یا حالت حیاۃ کا کفیل چھوڑا ہو تو اس صورت میں میت کا ذمہ کامل ہے یہی وجہ ہے کہ اس صورت میں میت کی کفالت درست ہے ورنہ تو دنیوی احکام کے اعتبار سے دین ساقط ہوجائے گا۔

صاحبین اور امام شافعی رحؒ کے نزدیک میت مفلس کی کفالت درست ہے خواہ مال اور کفیل چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو، دلائل کیلئے مطولات کیطرف رجوع کریں۔



بخلافِ العبدِ المحجُورِ یقرّ بالدَّین فتکفلَ عنہُ رجلٌ تصحّ لانّ ذمّتہ فِی حقہٖ کاملۃٌ وَانما ضمّت الیہ المالیۃ فی حق المولیٰ وان کان شرعَ علیہ بطریقِ الصلۃِ بطَلَ اِلّا ان یوصی بہ فیصحُّ مِن الثُّلُثِ،

ترجمہ:۔ بخلاف اس عبد محجور کے جس نے دین کا اقرار کیا اور کسی شخص نے اس کی کفالت کر لی تو یہ صحیح ہے اسلئے کہ اس عبد کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے اس کے ذمہ کے ساتھ مالیت کا انضمام مولیٰ کے حق میں ہے اور اگر غیر کا حق بندہ پر بطور صلہ مشروع کیا گیا ہو تو وہ (موت) کی وجہ سے باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ میت نے وصیت کی ہو تو ثلث ترکہ سے وصیت پوری کیجائے گی۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال ــــــ عبد محجور اور میت جب ضعف ذمہ میں مساوی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ میت کیجانب سے کفالت صحیح نہیں ہے اور عبد محجور کی صحیح ہے؟

جواب ــــــ عبد محجور نے اگر دین کا اقرار کیا اور کسی شخص نے اس کی کفالت کی تو صحیح ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ عبد کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے چونکہ وہ زندہ، عاقل بالغ اور مکلف ہے نیز اگر مولی دین کی تصدیق کر دے یا آزاد کر دے تو فی الحال مطالبہ بھی صحیح ہے، جب مطالبہ صحیح ہے تو کفالت بھی صحیح ہے اسلئے کہ کفالت کی صحت کا مدار مطالبہ کی صحت پر ہے یعنی جس سے مطالبہ صحیح ہے اس کی کفالت بھی صحیح ہے بخلاف میت کے کہ اس سے چونکہ مطالبہ صحیح نہیں ہے لہٰذا کفالت بھی صحیح نہیں ہے اور اگر مولے اقرار دین کی تصدیق نہ کرے اور فی الحال آزاد بھی نہ کرے تو عبد محجور سے مطالبہ اگرچہ فی الحال درست نہیں ہے مگر یہ ممکن ہے کہ جب بھی مولے آزاد کر دے اس وقت مطالبہ کیا جا سکے، لہٰذا عبد محجور کی کفالت درست ہے اور کفیل سے فی الحال مطالبہ بھی درست ہے اسلئے کہ عبد محجور سے فی الحال مطالبہ نہ کرنے کی وجہ عدم تملک اور افلاس ہے اور یہ مانع کفیل کے حق میں موجود نہیں ہے۔

وانما ضمت الیہ المالیۃ الخ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال ــــــ بقول آپ کے عبد محجور کا ذمہ کامل ہوتا ہے تو اس کے ذمہ کے ساتھ انضمام مالیت رقبہ کیوں ضروری ہے؟

جواب ــــــ عبد محجور کا ذمہ اپنے حق میں تو کامل ہے چونکہ وہ زندہ، عاقل، بالغ اور مکلف ہے مگر مولے کے حق میں کامل نہیں ہے اسلئے کہ اگر مولے کے حق میں بھی کامل مان لیا جائے تو فی الحال عبد محجور سے مطالبہ درست ہونا چاہیئے جیسا کہ آزاد سے مطالبہ درست ہوتا ہے لہٰذا عبد محجور بھی آزاد

ہونا چاہیئے حالانکہ اسمیں مولے کا نقصان ہے، مولے کو نقصان سے بچانے کیلئے مولے کے حق میں ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ کو ملا لیا گیا ہے اس کا فائدہ یہ ہوا کہ فی الحال مطالبہ درست نہیں رہا ورنہ تو عبد کو مولیٰ کی مرضی کے بغیر فروخت کرنا صحیح ہوتا، جب مولے کے حق میں مالیت رقبہ کو شامل کر لیا گیا تو اب غلام کو فروخت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وان کان شرع علیہ بطریق الصلۃ الخ یہ احکام الدنیا کی اقسام اربعہ میں سے دوسری (یعنی حقوق العباد) کی قسم ثالث ہے اور وان کان شرع کا عطف ان کان حقا پر ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے، مریض پر اگر حق غیر بطور صلہ رحمی واجب تھا مثلاً نفقۃ المحارم اور اولاد صغار کا صدقۃ الفطر، یہ حق موت کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا اگر محارم کا نفقہ میت کے ذمہ گذشتہ ایام کا ہو یا آئندہ کا ساقط ہو جائے گا، محارم کو یہ حق نہیں ہے کہ میت کے متروکہ مال سے اپنے حق کو وصول کریں، البتہ اگر میت نے وصیت کی ہو اور وصیت ان کے لئے جائز بھی ہو تو ثلث مال میں وصیت نافذ ہوگی۔

وَاَمَّا الَّذِی شُرِعَ لَہٗ فَبِنَاءٌ عَلٰی حَاجَتِہٖ وَالْمَوْتُ لَایُنَافِی الْحَاجَۃَ فَبَقِیَ لَہٗ مَا یَنْقَضِی بِہِ الْحَاجَۃُ وَلِذٰلِکَ قُدِّمَ جِہَازُہٗ ثُمَّ دُیُوْنُہٗ ثُمَّ وَصَایَاہُ مِنْ ثُلُثٍ ثُمَّ وَجَبَتِ الْمَوَارِیْثُ بِطَرِیْقِ الْخِلَافَۃِ عَنْہُ نَظَرًا لَہٗ وَلِھٰذَا بَقِیَتِ الْکِتَابَۃُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلٰی وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُکَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقُلْنَا اِنَّ الْمَرْأَۃَ تُغَسِّلُ زَوْجَہَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِی عِدَّتِہَا لِاَنَّ الزَّوْجَ نَبْقِی مِلْکَہٗ اِلَی انْقِضَاءِ الْعِدَّۃِ فِیْمَا ھُوَ مِنْ حَوَائِجِہٖ خَاصَّۃً بِخِلَافِ مَا اِذَا مَاتَتِ الْمَرْأَۃُ لِاَنَّہَا مَمْلُوْکَۃٌ وَقَدْ بَطَلَتْ اَھْلِیَّۃُ الْمَمْلُوْکِیَّۃِ بِالْمَوْتِ وَلِھٰذَا تَعَلَّقَ حَقُّ الْمَقْتُوْلِ بِالدِّیَۃِ اِذَا انْقَلَبَ الْقِصَاصُ مَالًا،

ترجمہ:۔ اور بہرحال وہ (حکم)، جو خود بندہ کی حاجت کیلئے مشروع کیا گیا ہے یہ بندہ کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے لہٰذا میت کیلئے (مال کی)، وہ مقدار مملوک باقی رہے گی جس سے میت کی حاجت پوری ہو سکے، اور اسی وجہ سے میت کی تجہیز (وتکفین) کو (قضاء دیون) پر مقدم رکھا گیا ہے پھر دیون کو پھر وصیت کو پھر بطور خلافت میراث واجب ہوگی (اور یہ تمام احکام) میت پر رحمت اور شفقت کی وجہ سے ہیں، اور کتابت مولیٰ کے انتقال کے بعد نیز مکاتب کے انتقال کے بعد باقی

رہے گی بشرطیکہ مکاتب اتنا مال چھوڑ کر مرا ہو کہ جس سے بدل کتابت ادا کیا جا سکتا ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت اپنی عدت میں اپنے شوہر کو مرنے کے بعد غسل دے سکتی ہے اسلئے کہ شوہر مالک ہے لہٰذا شوہر کی ملکیت (عورت پر) اپنی خصوصی حاجتوں میں عدت کے پورے ہونے تک باقی رہے گی، بخلاف اس صورت کے کہ عورت کا انتقال ہو جائے (تو شوہر غسل نہیں دے سکتا) اسلئے کہ عورت مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہلیت باطل ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے (کہ شئے بندہ کی حاجت کیلئے مشروع کی گئی ہے وہ موت کے بعد بھی بقدر حاجت اس کی مملوک رہے گی) مقتول کا حق دیت کے ساتھ متعلق رہے گا اگر قصاص مال سے تبدیل ہو جائے۔

تشریح:- اما الذی شرع لہ الخ یا احکام المیت کی قسم ثانی یعنی احکام الدنیا کی اقسام اربعہ میں سے قسم ثالث یعنی ما شرع لحاجتہ لنفسہ کا بیان ہے، اس قسم میں ان احکام کا بیان ہے جو میت کی شفقت کیلئے واجب ہوتے ہیں ان احکام کا دار و مدار بندہ کی حاجت پر ہے اسلئے کہ عبودیت اور حاجت لوازم بشریت میں سے ہے جس کا زوال متصور نہیں ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے لہٰذا بقدرِ حاجتِ میت مال میت کی ملکیت میں باقی رہے گا تاکہ میت کی تجہیز و تکفین کی حاجت پوری کی جاسکے۔

ولذلک قدم جہازہ الخ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ میت کی ملکیت میں اس قدر مال باقی رہتا ہے کہ جس سے اس کی حاجت پوری ہو سکے، میت کی چار حاجتیں ہوتی ہیں (۱) تجہیز و تکفین (۲) قضاء دین (۳) وصیت (۴) توریث۔

تجہیز و تکفین دین پر مقدم ہے (بشرطیکہ دین متعلق بالعین نہ ہو ورنہ تو دین متعلق بالعین ہی مقدم ہوگا) تجہیز و تکفین کے علی الذمہ پر مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حاجت الی التجہیز والتکفین مقدم ہے ادائے دین پر جیسا کہ حالتِ حیاۃ میں قرض خواہوں کے حق پر لباس مقدم ہے یعنی اگر کوئی شخص مقروض ہو تو قرض خواہ کو یہ حق نہیں کہ مقروض کا لباس اتارے اور مقروض کو ننگا کر دے، دوسرا درجہ دین علی الذمہ کا ہے اسلئے کہ میت کیلئے یہ ضروری ہے کہ میت اپنے ذمہ کو دین سے بری کرے تاکہ قیامت میں مواخذہ نہ ہو اسلئے کہ ادائے دین واجب ہے اور وصیت تبرع ہے، تیسرا درجہ وصیت کا ہے اسلئے کہ وصیت مقدم ہے توریث پر، چونکہ وصیت کا فائدہ اور ثواب میت کو آخرت میں حاصل ہوگا، نیز وصیت اختیاری ہے اور توریث غیر اختیاری، عمل اختیاری میں بہ نسبت عمل غیر اختیاری اجر و ثواب زیادہ ہوتا ہے، آخری اور چوتھا درجہ توریث کا ہے، وراثت کا حق میت کا نائب اور خلیفہ ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ ورثاء میت کے عزیز و قریب ہوتے ہیں، اس قرابت کی وجہ سے ورثاء کو نیابت اور

خلافت کا حق حاصل ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مال سے فائدہ اٹھانے کا اصل حق میت ہی کو تھا مگر چونکہ میت میں استفادہ کی صلاحیت نہیں رہی لہذا اس کے اقربا نیابت اور خلافت کے طور پر استفادہ کریں گے۔
میت کو جو مذکورہ حقوق شارع نے دیئے ہیں وہ سب بطور رحمت اور شفقت دیئے ہیں اسلئے کہ مذکورہ حقوق کا نفع کسی نہ کسی صورت میں میت کو حاصل ہوتا ہے، تجہیز و تکفین اور قضاء دیون نیز وصیت کا نفع تو ظاہر ہے وراثت کا نفع میت کو اس طرح پہنچتا ہے کہ میت کی روح اپنے ورثاء کو خوشحال دیکھکر خوش ہوتی ہے اور آخرت میں میت کو اجر بھی ملتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ورثاء میت کے حق میں دعاء خیر کریں اور میت کے لئے صدقہ و خیرات کریں۔
لہذا البقیت الکتابۃ الخ یہ (والموت لا ینافی الحاجۃ فیبقی لہ ما ینقضی بہ الحاجۃ) پر دوسری تفریع ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ شارع نے جب میت کی حاجت کا خیال کیا ہے یہاں تک کہ بقدر حاجت مال کو میت کی ملک میں رکھا ہے تو اسی قاعدہ کے پیش نظر مولے کے انتقال کے بعد نیز مکاتب کے انتقال کے بعد مکاتبت باقی رہے گی اسکی صورت یہ ہے کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا اور مکاتب کے بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے مولیٰ کا انتقال ہوگیا تو وہ مکاتبت باقی رہے گی مولیٰ کے انتقال سے مکاتبت باطل نہ ہوگی اس لئے کہ مکاتب بنانے میں اجر آخرت ہے چونکہ مکاتبت شریعت میں مندوب ہے اور شارع نے اس کی ترغیب بھی دی ہے، شارع نے فرمایا اگر کوئی شخص غلام آزاد کرے تو غلام کے ہر عضو کے عوض آزاد کرنے والے کا ہر عضو نار جہنم سے آزاد ہوجائے گا اور اس کی میت کو ضرورت ہے، مکاتب بدل کتابت مولیٰ کے ورثاء کو ادا کرے گا ورثاء اس سے خوشحال ہوں گے تو مولیٰ کو اس کا بھی اجر ملے گا چونکہ یہ بھی صلہ رحمی میں شامل ہے اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔
دوسری صورت یہ ہے کہ عقد مکاتبت کے بعد مکاتب مرجائے اور اتنا مال چھوڑے کہ جس سے بدل کتابت ادا کیا جاسکے تب بھی مکاتبت باطل نہ ہوگی بلکہ مکاتب کے ورثاء مولے کو بدل کتابت ادا کریں گے اور مکاتب اپنی حیات کے آخری لمحات میں آزاد شمار ہوگا اسلئے کہ غلام کو اس بات کی حاجت ہے کہ وہ آزاد ہو اور کفر کی علامت (غلامی) اس سے منقطع ہو اور اس کی اولاد آزاد شمار ہو، نیز اسمیں مولے کا بھی فائدہ ہے اسلئے کہ مولے اس کا معتق شمار ہوگا جس کا اجر اس کو آخرت میں حاصل ہوگا یہ مذہب حضرت علی اور ابن مسعودؓ وغیرہ کا ہے اور زید بن ثابت اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مکاتبت باطل ہوجائے گی۔
وقلنا ان المرأۃ تغتسل زوجہا الخ اس کا عطف لبقیت الکتابۃ پر ہے اصل عبارت یہ ہے ولہذا ای لبقاء ما یقضی بہ حاجۃ المیت قلنا ان المرأۃ تغتسل الخ مطلب یہ ہے کہ مال کی اتنی مقدار کہ جس سے میت کی حاجت پوری ہوسکے میت کی ملک میں باقی رہتی ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کی میت کو عدت میں غسل

دے سکتی ہے اسلئے کہ زوج مالک اور زوجہ مملوک ہے لہٰذا زوج کی زوجہ پر حوائج خاصہ میں ملک نکاح باقی رہے گی اور غسل حوائج خاصہ میں ہے اسلئے کہ ملک نکاح ورثاء کیطرف منتقل نہیں ہوسکتی لہٰذا ملک نکاح کا زوال انقضاء عدت پر موقوف رہے گا۔

بخلاف اس صورت کے کہ زوجہ کا انتقال ہوجائے تو شوہر بیوی کو غسل نہیں دے سکتا کیونکہ زوجہ مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے اہلیت مملوکیت باطل ہوگئی ہے اور شوہر مثل اجنبی ہوگیا ہے اور اجنبی کا کسی عورت کو دیکھنا اور مس کرنا درست نہیں ہے نیز موت کی وجہ سے زوج پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی لہٰذا غسل دینا بھی جائز نہ ہوگا، امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر بیوی کی میت کو غسل دے سکتا ہے علیہ السلام کے اس قول کیوجہ سے آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا "لومت لغسلتک" اگر تیرا انتقال میری زندگی میں ہوتا تو میں تجھکو غسل دیتا اس حدیث کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اسباب غسل مہیا کرتا۔

ولہٰذا تعلق حق المقتول بالدیۃ الخ، اور اسی قاعدہ کی بنا پر کہ جو چیز حاجت عبد کیلئے مشروع ہوئی ہے وہ مرنے کے بعد بھی بقدر حاجت مملوک رہے گی، مقتول کا حق دیت سے متعلق رہے گا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے، حاصل یہ ہے کہ اگرچہ قصاص میت کے ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے لیکن اگر قصاص کسی وجہ سے مال سے تبدیل ہوجائے مثلاً مقتول کے ورثاء قاتل سے صلح کرلیں یا مقتول کے بعض ورثاء معاف کردیں یا کسی قسم کا شبہ پیدا ہوجائے جس کی وجہ سے قصاص دیت سے تبدیل ہوجائے مذکورہ تمام صورتوں میں مال سے میت کا بھی حق متعلق ہوجائے گا اور بقدر حاجت میت کی ملک میں داخل رہے گا، اس مال سے میت کا دین ادا کیا جائیگا اور وصیت نافذ ہوگی اس کے بعد ورثاء خلافت اور نیابت کے طور پر میراث سے حصہ پائیں گے۔

وَاِنْ كَانَ الْاَصْلُ وَهُوَ الْقِصَاصُ يَثْبُتُ لِلْوَرَثَةِ اِبْتِدَاءً بِسَبَبٍ اِنْعَقَدَ لِلْمُوَرِّثِ لِاَنَّهٗ يَجِبُ عِنْدَ اِنْقِضَاءِ الْحَيٰوةِ وَعِنْدَ ذٰلِكَ لَا يَجِبُ لَهٗ اِلَّا مَا يَضْطَرُّ اِلَيْهِ لِحَاجَتِهٖ فَفَارَقَ الْخَلَفُ الْاَصْلَ لِاِخْتِلَافِ حَالِهِمَا،

ترجمہ:۔ اگرچہ قصاص جو کہ اصل ہے ابتداءً ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کی وجہ سے جو مورث کیلئے منعقد ہوا ہے اسلئے کہ قصاص حیات کے ختم ہونے کے بعد واجب ہوتا ہے اور اسوقت میت کیلئے صرف وہی چیز واجب ہوگی جس کیلئے میت اپنی حاجت کی وجہ سے مضطر ہوجائے لہٰذا ان دونوں (اصل اور نائب) کے حال کے مختلف ہونے کیوجہ سے نائب اصل سے مختلف ہوگیا۔

تشریح:۔ احکام دنیا کی اقسام اربعہ میں سے یہ چوتھی قسم یعنے مالا یصلح لقضاء الحاجۃ للمیت

کا بیان ہے، چونکہ قصاص مقتول کے مرنے کے بعد واجب ہوتا ہے اس وقت قصاص سے میت کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا اور نہ میت کی قصاص سے کوئی حاجت پوری ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ قصاص ابتداءً میت کے ورثاء کیلئے ہوتا ہے اور قاتل کے قصاصاً قتل کئے جانے کی وجہ سے ورثاء کو ایک گونہ اطمینان اور تسلی ہوتی ہے ان کا غم کم ہوتا ہے، ایسا نہیں کہ قصاص ابتداءً مقتول کیلئے ثابت ہوتا ہو اور پھر ورثاء کیطرف منتقل ہوجاتا ہو اسلئے کہ قصاص مقتول کے مرنے کے بعد ثابت ہوتا ہے اور انتقال کے بعد میت کیلئے صرف وہ چیز ثابت ہوتی ہے جس کی میت کو حاجت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر قصاص کسی وجہ سے مال سے تبدیل ہوجائے تو اولاً میت کا حق مال سے متعلق ہوتا ہے، تفصیل ماسبق میں گذر چکی ہے۔

ففارق الخلف الاصل سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال —— جب اصل (قصاص) ابتداءً ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے تو اس کا خلیفہ یعنی دیت بھی ابتداءً ورثاء کیلئے ثابت ہونی چاہیئے اسلئے کہ خلیفہ حکم میں اصل کے مخالف نہیں ہوا کرتا۔

جواب —— جب اصل اور خلیفہ حال کے اعتبار سے مختلف ہوں تو دونوں کے حکم میں فرق ہوجاتا ہے اس مسئلہ میں بھی اصل اور خلیفہ کے حال میں فرق ہے اسلئے کہ اصل (قصاص) میں میت کی حاجت کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف خلیفہ (دیت) کے کہ اسمیں میت کی حاجت کو پورا کرنیکی صلاحیت ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ اصل (قصاص) شبہ کی موجودگی میں ثابت نہیں ہوسکتا بخلاف خلیفہ (دیت) کے کہ شبہ کی موجودگی میں ثابت ہوجاتی ہے، جب اصل اور خلیفہ کے درمیان باعتبار حال کے فرق ثابت ہوگیا تو ایسی صورت میں بعض اوقات حکم میں بھی اختلاف ہوجاتا ہے مثلاً پانی جو کہ اصل ہے وہ مطہر بنفسہ ہے اور مٹی جو کہ پانی کا خلیفہ ہے وہ مطہر بنفسہ نہیں ہے بلکہ ملوث ہے اسی فرق کیوجہ سے حکم میں بھی اختلاف ہے بایں طور کہ وضو میں نیت شرط نہیں ہے اور تیمم میں نیت شرط ہے۔

وَاَمَّا احکامُ الآخرۃِ فلہٗ فیہا حُکمُ الاحیاءِ لِاَنَّ القبرَ للمَیّتِ فی حُکمِ الاٰخرۃِ کالرحم للماءِ والمَہد للطفل فی حکم الدنیا وضع فیہا لاحکام الاٰخرۃ روضۃ دار وحفرۃ نار ونرجوا اللّٰہ تعالٰی ان یصیرہٗ لنا روضۃ بکرمہ وفضلہ،

ترجمہ:۔ اب رہے احکام آخرت تو ان میں میت کیلئے زندوں کا حکم ہے اسلئے کہ قبر میت کیلئے آخرت کے حکم کیلئے اور مادہ منویہ کیلئے رحم مادر اور بچہ کیلئے گہوارہ کے مانند ہے دنیا کے حکم میں، قبر میں میت احکام آخرت کیلئے رکھی جاتی ہے قبر میت کیلئے یا تو جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہوجاتی ہے یا

جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہو جاتی ہے، ہمیں اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ وہ اپنے فضل وکرم سے قبر کو ہمارے لئے باغیچہ بنا دے۔

تشریح:۔ احکام میت کی دو قسمیں تھیں (۱) احکام الدنیا (۲) احکام الآخرہ، احکام الدنیا کا بیان مع اسکی اقسام اربعہ کے ماقبل میں ہو چکا اب مصنف رح دوسری قسم یعنے احکام الآخرہ کو بیان فرمارہے ہیں، نیز دونوں قسموں کے درمیان تقابلی موازنہ فرمارہے ہیں۔ جسطرح پیدا ہونے والے بچہ پر احکام دنیا رحم مادر سے شروع ہو جاتے ہیں اور رحم مادر بچہ کیلئے دنیا کی منزلوں میں سے پہلی منزل شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ بچہ رحم مادر میں مستحق وصیت ووراثت ہو جاتا ہے اسی طرح قبر میت کیلئے آخرت کی منازل میں سے پہلی منزل شمار ہوتی ہے، جسطرح دنیوی زندگی کی ابتدار رحم مادر سے ہوتی ہے اسی طرح اخروی زندگی کی ابتدار قبر سے ہوتی ہے اور جسطرح بچہ کیلئے رحم مادر سے احکام دنیا شروع ہو جاتے ہیں اسی طرح میت کیلئے قبر سے احکام آخرت شروع ہو جاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ قبر میت کیلئے روضۃ من ریاض الجنۃ ثابت ہوتی ہے یا حفرۃ من حفر النار ثابت ہوتی ہے۔ ہم اللہ کی ذات سے امید کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے لئے قبر کو محض اپنے فضل وکرم سے جنت کی کیاریوں میں سے ایک کیاری بنا دے۔ (آمین یارب العالمین)

فَصْلٌ فِی العَوارِضِ المُکْتَسَبَۃِ، اَمَّا الجَھْلُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَۃٌ جَھْلٌ بَاطِلٌ بِلَا شُبْھَۃٍ وَ هُوَ الکُفْرُ وَاَنَّہٗ لَا یَصْلُحُ عُذْرًا فِی الْاٰخِرَۃِ اَصْلًا لِاَنَّہٗ مُکَابَرَۃٌ وَجُحُوْدٌ بَعْدَ وُضُوْحِ الدَّلِیْلِ وَجَھْلٌ ھُوَ دُوْنَہٗ لٰکِنَّہٗ بَاطِلٌ لَا یَصْلُحُ عُذْرًا فِی الْاٰخِرَۃِ اَیْضًا وَھُوَ صَاحِبُ الھَوٰی فِی صِفَاتِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَجَھْلُ البَاغِی لِاَنَّہٗ مُخَالِفٌ لِلدَّلِیْلِ الوَاضِحِ الَّذِیْ لَا شُبْھَۃَ فِیْہِ اِلَّا اَنَّہٗ مُتَاَوِّلٌ بِالقُرْاٰنِ فَکَانَ دُوْنَ الْاَوَّلِ لٰکِنَّہٗ لَمَّا کَانَ مِنَ المُسْلِمِیْنَ اَوْ مِمَّنْ یَنْتَحِلُ الاِسْلَامَ لَزِمَنَا مُنَاظَرَتُہٗ وَاِلْزَامُہٗ فَلَمْ نَعْمَلْ بِتَاوِیْلِہِ الفَاسِدِ،

ترجمہ:۔ یہ فصل عوارض مکتسبہ کے بیان میں ہے، عوارض مکتسبہ میں سے اول جہل ہے اسکی چار قسمیں ہیں اول وہ جہل جو بلا شبہ باطل ہے اور کفر ہے جہل کی یہ قسم آخرت میں ہرگز عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اسلئے کہ کفر تو (وحدانیت پر دلائل) واضح ہوجانے کے باوجود ہٹ دھرمی اور انکار ہے (۲) دوسرا جہل جو اس قسم سے کم درجہ کا ہے لیکن یہ بھی باطل ہے آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور یہ ہوی پرست کا اللہ تعالیٰ کی صفات اور احکام آخرت میں جہل ہے اور باغی کا جہل ہے اسلئے کہ باغی اور صاحب ہوی ایسی واضح دلیل کا مخالف ہے جسمیں کوئی شبہ نہیں ہے البتہ یہ بات ضرور ہے کہ باغی اور صاحب ہوی تاویل میں قرآن سے تمسک کرتے ہیں لہٰذا جہل کی یہ قسم اول قسم سے کم درجہ کی ہوگی لیکن صاحب ہوی اور باغی چونکہ مسلمین میں سے ہیں یا ان لوگوں میں سے ہیں جو خود کو اسلام کیطرف منسوب کرتے ھیں لہٰذا ہم پر لازم ہے کہ ان سے مناظرہ کریں اور ان کو الزام دے کر قائل کریں لہٰذا ہم ان کی تاویل فاسد پر عمل نہ کریں گے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ عوارض سماویہ سے فارغ ہونے کے بعد عوارض مکتسبہ کو بیان فرمارہے ہیں، عوارض مکتسبہ ان عوارض کو کہتے ہیں جن کے حصول میں بندہ کے قصد واختیار کو دخل ہو۔

سوال ــــــ جہل کو عوارض مکتسبہ میں کیوں شمار کیا ہے حالانکہ جہل عارض نہیں ہوتا بلکہ پیدائشی اور اصلی ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " واللہ اخرجکم من بطون امہاتکم لا تعلمون شیئاً، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جہل پیدائشی اور اصلی ہے۔

جواب ــــــ علم اور جہل انسان کی حقیقت سے خارج ہیں اسلئے کہ انسان کبھی صفت علم جہل سے متصف ہوتا ہے اور کبھی نہیں، اور جو صفت حقیقت سے خارج ہوتی ہے وہ عارض ہوتی ہے لہٰذا علم وجہل بھی صفات عارضی ہیں۔

سوال ــــــ جہل کو مکتسب کیوں کہا ہے حالانکہ بندہ کا اسکے اکتساب میں کوئی دخل نہیں ہے؟

جواب ـــــ بندہ اکتساب علم کو ترک کر کے کوتاہی کرتا ہے حالانکہ اکتساب علم کر کے جہل کو ختم کر سکتا ہے لہٰذا تحصیل علم کے ترک کو جہل اکتسابی سے تعبیر کیا گیا ہے۔

جہل کی چار قسمیں ہیں (۱) جہل بلا شبہ باطل (۲) جہل باطل اول درجہ سے کم (۳) وہ جہل جسمیں شبہ بننے کی صلاحیت ہو (۴) وہ جہل جسمیں عذر بننے کی صلاحیت ہو۔

جہل باطل بلاشبہ کی مثال، اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات میں جہل ہے ایسا جہل آخرت میں ہرگز قابل قبول نہیں ہے اسلئے کہ الوہیت اور وحدانیت پر دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ قائم ہوجانے کے بعد کفر کرنا الوہیت اور وحدانیت کا انکار ہے اسی وجہ سے کافر کا جہل آخرت میں قابل قبول عذر نہیں ہے البتہ اگر کافر ذمی ہو تو دنیوی احکام مثلاً قتل وحبس وغیرہ سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

وَجہلٌ ہو دونہ لکنہ باطل الخ یہ جہل کی دوسری قسم کا بیان ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ باطل اور آخرت میں ناقابل قبول عذر ہونے کے باوجود جہل کی قسم اول سے کم ہے، اس کی مثال ہوی پرستوں (عقل پرستوں) کا باری تعالیٰ کی صفات میں جہل ہے مثلاً معتزلہ اللہ تعالیٰ کی صفت علم وقدرت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں مثلاً ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر صفت علم کے علیم اور بغیر صفت قدرت کے قدیر ہے اور بغیر صفت بصر کے بصیر ہے علیٰ ہٰذا القیاس، حالانکہ بہت سی آیات اللہ تعالیٰ کی صفت علم وقدرت وبصر وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں، اسی طرح بہت سی آیات اللہ تعالیٰ سے تمام صفات حادثہ کی تنزیہہ ثابت کرتی ہیں مثلاً لیسَ کمثلہ شئ، اسی طرح معتزلہ احکام آخرت میں عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوالوں نیز میزان اور اعمال کے وزن کئے جانے کا انکار کرتے ہیں حالانکہ بخاری ومسلم وسنن اربعہ نے ان کو بیان کیا ہے نیز مذکورہ صفات پر دلائل عقلیہ بھی موجود ہیں لہٰذا عقلی اور نقلی دلائل کی موجودگی میں اہل ہوی کا کفر و انکار آخرت میں قابل قبول عذر نہ ہوگا۔

وجہل الباغی الخ اس کا عطف جہل صاحب ہوی پر ہے مطلب یہ ہے کہ جسطرح معتزلہ کا جہل باطل اور ناقابل قبول عذر ہے اسی طرح امام عادل کے خلاف باغی کا عذر وجہل بھی باطل اور ناقابل قبول عذر ہے مگر جہل کی قسم اول سے کم ہے یہی وجہ ہے کہ معتزلہ اور باغی کو کافر قرار نہیں دیا جاتا بلکہ ان کو فاسق قرار دیا جاتا ہے باغی اور معتزلہ بھی دلیل واضح کے منکر ومخالف ہوتے ہیں مثلاً خلفاء اربعہ کی خلافت کا راشدہ ہونا بالکل ظاہر ہے اور اس کا منکر معاند ومکابر ہے۔

الا انہ متاول الخ سے دون من الجہل القسم الاول کی وجہ بیان فرما رہے ہیں باغی اور صاحب الہوی تاویل کرکے چونکہ قرآن ہی سے استدلال کرتے ہیں اگرچہ ان کی تاویل وتمسک فاسد ہوتے ہیں اس لئے ان کا جہل کافر کے جہل کے کم درجہ کا شمار ہوتا ہے جاہل ہوی پرست اور باغی چونکہ مسلمان ہی ہوتے ہیں

بشرطیکہ جہالت میں غلو کرکے حد سے تجاوز نہ کریں اسلئے کہ بغاوت اور ہوی اسلام سے خارج نہیں کرتے اسی طرح وہ شخص جو خود کو مسلمان کہتا ہے اگرچہ فی الحقیقت وہ کافر ہو جیساکہ غالی رافضی اور مجسمیہ نیچر یہ فرقہ نیچریہ قرآن میں وارد شدہ عذاب کی کیفیات کا منکر ہے نیز وجود ملائکہ و جن نیز معجزات کا منکر ہے تاویلات فاسدہ سے استدلال کرتا ہے جو کہ عقل و نقل دونوں کے خلاف ہوتی ہیں اور یہ سب کچھ ملاحدہ یورپ کی تقلید میں کرتا ہے اس کا سرخیل سرسید احمد خاں دہلوی المتوفی ۱۳۱۵ھ ہے چونکہ مذکورہ فرقے خود کو مسلمان کہتے ہیں لہٰذا انکو ان کی حالت پر نہیں چھوڑا جائیگا بلکہ ان کو مناظرہ کے ذریعہ الزام دیکر قائل کیا جائے گا۔

وَقُلْنَا اِنَّ الْبَاغِيَ اِذَا اَتْلَفَ مَالَ الْعَادِلِ اَوْ نَفْسَهٗ وَلَا مَنَعَةَ لَهٗ يَضْمَنُ وَكَذٰلِكَ سَائِرُ الْاَحْكَامِ يَلْزَمُهٗ وَكَذٰلِكَ جَهْلُ مَنْ خَالَفَ فِيْ اِجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ اَوِ السُّنَّةَ الْمَشْهُوْرَةَ مِنَ الْعُلَمَاءِ الشَّرِيْعَةِ اَوْ عَمِلَ بِالْغَرِيْبِ مِنَ السُّنَّةِ عَلٰى خِلَافِ الْكِتَابِ اَوِ السُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ مَرْدُوْدٌ بَاطِلٌ لَيْسَ بِعُذْرٍ اَصْلًا مِثْلُ فَتْوٰى بَيْعِ اُمَّهَاتِ الْاَوْلَادِ وَحِلِّ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا اَوِ الْقِصَاصِ بِالْقَسَامَةِ وَالْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ،

ترجمہ:۔ اور ہم نے کہا باغی جب عادل (امام وقت کا طرف دار) کا مال یا جان تلف کر دے اور باغی کو قوت عسکری حاصل نہ ہو تو باغی (نقصان) کا ضامن ہوگا اسی طرح دیگر احکام بھی اس پر لازم ہونگے اور اسی طرح علماء شریعت میں سے اس کا جہل بھی مردود اور باطل اور ناقابل قبول عذر ہے جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کا خلاف کیا یا کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مقابلہ میں حدیث غریب پر عمل کیا ہو مثلاً ام ولد کی بیع کے جواز کا فتوےٰ اور متروک التسمیہ عامداً کی حلت اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا فیصلہ اور ایک شاہد اور ایک یمین کے ذریعہ فیصلہ کے جواز کا فتویٰ۔

تشریح:۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ صاحب ہوی اور باغی کا جہل باطل ومردود ہے تو ہم کہینگے کہ اگر باغی عادل کے نفس یا مال کو اس تاویل کی وجہ سے کہ عادل نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے اور مرتکب گناہ کبیرہ اسلام سے خارج، حلال الدم اور اس کا مال مباح ہو جاتا ہے (جیساکہ معتزلہ کا عقیدہ ہے) تلف کر دے حال یہ کہ باغی کے پاس قوت عسکری نہ ہو تو باغی تلف کردہ کے نقصان کا ضامن ہوگا اسلئے کہ باغی کی تاویل فاسد ہے اور اگر باغی کو قوت عسکری حاصل ہو تو باغی کی تاویل فاسد ہی کو تسلیم کرلیا جائے گا لہٰذا باغی کے بغاوت کو ترک کرنے کے بعد باغی سے ضمان نہیں لیا جائیگا جیساکہ حربی سے اسلام لانے کے بعد نقصان کا کوئی ضمان نہیں لیا جاتا۔

وکذلک سائر الاحکام یلزمہ الخ صاحب ہویٰ اور باغی پر ضمان تلف کے مانند دیگر تمام احکام اسیطرح واجب ہوں گے جس طرح دیگر مسلمانوں پر واجب ہوتے ہیں اسلئے کہ وہ مسلمان ہیں یا مسلمان ہونے کا دعوے کرتے ہیں۔

فلذلک جہل من خالف فی اجتہادہ الکتاب الخ اس عبارت سے مصنف کا مقصد ان علماء مجتہدین کے جہل کو کہ جن کا اجتہاد کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کے خلاف ہے باغی اور صاحب ہویٰ کے جہل کے ساتھ تشبیہ دینا ہے مطلب یہ کہ جس طرح باغی اور صاحب ہویٰ کا جہل باطل اور ناقابل قبول ہے اسی طرح مذکورہ مجتہدین کا جہل بھی باطل ہے۔

کتاب اللہ کے خلاف اجتہاد کی مثال ـــــ امام شافعیؒ کا متروک التسمیہ عامداً کو متروک التسمیہ ناسیاً پر قیاس کرتے ہوئے اور علیہ السلام کے قول " تسمیۃ اللہ تعالیٰ فی قلب کل امرأ مومن " سے استدلال کرتے ہوئے حلال قرار دینا ہے حالانکہ یہ اجتہاد آیت " ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق " کے صریح خلاف ہے نیز قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ عیر ناسی کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ مذکورہ اجتہاد کی صورت میں آیت مذکورہ کا کوئی مصداق باقی نہیں رہتا۔

سنت مشہورہ اور اجماع کے خلاف کی مثال ـــــ داؤد اصفہانی اور ان کے متبعین کا ام ولد کی بیع کے جواز کا فتویٰ ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت جابرؓ کی وہ روایت ہے جس کو ابو داؤد نے روایت کیا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں " وعن جابر قال بعنا امہات الاولاد علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ " حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم آنحضرت صلعم اور حضرت ابو بکر صدیق کے عہد مبارک میں ام ولد کی خرید و فروخت کرتے تھے، اور عقلی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ام ولد بہرحال مملوک ہوتی ہے اور ولادت کیوجہ سے ارتفاع مملوکیت مشکوک ہے اور الیقین لا یزول بالشک مشہور قاعدہ ہے لہٰذا ام ولد کی بیع جائز ہے۔

احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت جابر کی روایت حضرت ابن عباس کی اس مشہور روایت کے خلاف ہے جس کو دارمی نے روایت کیا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں قال علیہ السلام " اذا ولدت امۃ الرجل منہ فہی معتقۃ عن دبر منہ " اگر کسی شخص کی باندی اس سے بچہ جنے تو وہ مولیٰ کے انتقال کے بعد آزاد ہے، نیز حضرت عمرؓ نے فرمایا اگر مولیٰ سے باندی نے بچہ جنا تو اب اس باندی کو نہ فروخت کیا جا سکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے اور نہ اسمیں میراث جاری ہو سکتی ہے محض اس سے استمتاع کیا جا سکتا ہے اور مولیٰ کے انتقال کے بعد وہ آزاد ہے، رواہ امام مالک فی المؤطا، منع بیع پر جو آثار دلالت کرتے ہیں وہ شہرت کی حد تک پہنچے ہوئے ہیں، نیز قرن ثانی میں اس کو تلقی بالقبول حاصل

ہو چکی ہے اب رہی حضرت جابرؓ کی روایت تو وہ منسوخ ہے اسلئے کہ روایت کے آخر میں یہ الفاظ موجود ہیں "فلما کان عمر نہانا عنہ فانتہینا" رواہ ابو داؤد، یہ الفاظ صراحۃً حضرت جابرؓ کی روایت کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتے ہیں مگر نسخ کی خبر عام نہیں ہوئی لیکن جب حضرت عمرؓ کی خلافت کا زمانہ آیا اور لوگوں نے حضرت جابرؓ کی روایت کے مطابق بکثرت عمل کرنا شروع کر دیا تو حضرت عمرؓ نے لوگوں کو متنبہ فرمایا اور منع فرمایا تو لوگ اس سے رک گئے، لہٰذا حضرت جابر کی روایت روایتِ مشہورہ اور اجماع کے خلاف ہے اسی وجہ سے اجتہاد مذکور کو جہل باغی اور صاحب ہوئے کے مانند شمار کیا ہے (اگرچہ یہ بات علماء مجتہدین کے خلاف بڑی سخت بات ہے)

والقصاص بالقسامۃ الخ سنت مشہورہ کے خلاف اجتہاد کی یہ دوسری مثال ہے، اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا اور قاتل کا علم نہ ہو سکا اس مسئلہ میں علماء مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، احناف کے نزدیک اہل محلہ پر دیت (سو اونٹ) واجب ہوں گے نہ کہ قصاص، اور امام شافعیؒ کے نزدیک قول قدیم میں مدعا علیہ پر قصاص واجب ہوگا۔

مسئلہ کی تفصیل ـــــــ اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا اور قاتل کا علم نہ ہو سکا تو احناف کے نزدیک اہل محلہ سے پچاس افراد کو منتخب کیا جائے گا اور ان سے اس طرح قسم لیجائیگی کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ قاتل کو جانتے ہیں، اگر کوئی شخص قسم سے انکار کرے تو اس کو قید کر دیا جائیگا یہاں تک کہ قسم کھائے اور اہل محلہ پر دیت واجب کر دی جائے گی۔

امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ اگر مقتول کے اولیاء قسم کھالیں کہ فلاں شخص نے مقتول کو عمداً قتل کیا ہے تو مدعا علیہ سے قصاص لیا جائے یہی قول امام مالک اور امام احمد کا بھی ہے، اور اگر اولیاء قسم کھانے سے انکار کر دیں تو اہل محلہ سے قسم لی جائے اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو اہل محلہ بری ہو جائینگے اور اگر قسم سے انکار کریں تو ان پر دیت واجب ہوگی۔

امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ اگر اہل محلہ اور مقتول کے درمیان عداوت ہو یا قتل کی اور کوئی علامت ہو تو مقتول کے اولیاء اہل محلہ سے پچاس قسمیں لے لیں اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو مدعا علیہ پر دیت واجب کر دی جائے دعوے خواہ قتل عمد کا ہو یا قتل خطاء کا۔ امام شافعیؒ سے اختلاف انکے قول قدیم کی صورت میں ہے۔

وجوب قصاص کے قائلین کا استدلال آنحضرت صلعم کی اس ظاہر حدیث سے ہے جو آپؐ نے اس مقتول کے ورثاء سے فرمایا تھا جو خیبر میں پایا گیا تھا۔ "تحلفون تستحقون دم صاحبکم"، تم قسم کھالو اپنے صاحب کے قاتل کے دم کے مستحق ہو جاؤ گے۔ اور ان حضرات کی دلیل جو قسامت کی وجہ سے قصاص

کے قائل نہیں ہیں احادیث مشہورہ ہیں جنمیں سے ایک یہ ہے کہ آپؐ نے اس مقتول کے بارے میں جو یہودیوں کے درمیان پایا گیا تھا قسامت اور یہودیوں پر دیت کا فیصلہ فرمایا تھا دوسری روایت یہ ہے "ان رجلا جاء الی رسول اللہ صلعم فقال انی وجدت الی قتیلاً فی بنی فلاں فقال اختر من شیوخہم خمسین رجلاً فیحلفون باللہ ما قتلنا وما علمنا لہ قاتلا فقال ولیس لی من اخی الا ہذا فقال نعم ولک ماۃ من الابل"، نیز حضرت عمرؓ نے اس مقتول کے بارے میں جو وداعہ میں پایا گیا تھا صحابہ کی موجودگی میں قسامت اور دیت کا فیصلہ فرمایا تھا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تھا لہذا قسامت کیوجہ سے قصاص کے وجوب کا قول ان ادلہ مشہورہ کے خلاف ہوگا نیز علیہ السلام کے اس قول مشہور کے بھی خلاف ہوگا کہ آپ نے فرمایا البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر"

والقصاص بشاہد ویمین الخ یہ حدیث کتاب اللہ اور حدیث مشہور دونوں کے مخالفت کی مثال ہے اگر مدعی کے پاس صرف ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے بجائے قسم کھا سکتا ہے یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے امام شافعیؒ کا استدلال وہ حدیث ہے جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے کہ آپ نے ایک شاہد اور ایک یمین کے ذریعہ فیصلہ فرمایا تھا، احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " واستشہدوا شہیدین من رجالکم " نیز حدیث مشہور " البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر " کے بھی خلاف ہے جس کو بیہقی نے اور احمد نے مسند میں روایت کیا ہے امام شافعیؒ نے اگر قیاس سے اجتہاد کیا ہے تو یہ اجتہاد کتاب وسنت کے خلاف ہے اور اگر امام مسلم کی روایت پر اعتماد ہے تو حدیث غریب سے استدلال ہے۔

وَالثَّالِثُ جَهْلٌ يَصْلُحُ شُبْهَةً وَهُوَ الْجَهْلُ فِي مَوْضِعِ الْاِجْتِهَادِ الصَّحِيْحِ اَوْ فِي مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ كَالْمُحْتَجِمِ اِذَا اَفْطَرَ عَلٰى ظَنِّ اَنَّ الْحِجَامَةَ فَطَرَتْهُ لَمْ تَلْزَمْهُ الْكَفَّارَةُ لِاَنَّهٗ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْاِجْتِهَادِ وَمَنْ زَنٰى بِجَارِيَةِ وَالِدِهٖ عَلٰى ظَنِّ اَنَّهَا تَحِلُّ لَهٗ لَمْ تَلْزَمْهُ الْحَدُّ لِاَنَّهٗ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْاِشْتِبَاهِ،

ترجمہ:۔ جہل کی تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور وہ اجتہاد صحیح کے مقام یا موضع شبہ میں جہل ہے جیسا کہ سینگی لگوانے والے کا جہل جبکہ وہ یہ خیال کرتے ہوئے روزہ افطار کردے کہ سینگی کیوجہ سے اس کا روزہ فاسد ہوگیا ہے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ مقام اجتہاد میں جہل ہے اور جس شخص نے اپنے والد کی باندی سے یہ خیال کرتے ہوئے کہ وہ اس کیلئے

حلال ہے زنا کیا تو اس پر حد لازم نہ ہوگی اسلئے کہ یہ موضع اشتباہ میں جہل ہے۔

تشریح:۔ جہل کے انواع اربعہ میں سے یہ تیسری نوع ہے اور وہ ایسا جہل ہے کہ جس کیوجہ سے ایسا شبہ پیدا ہوجائے جو حدود وکفارات کو ساقط کردے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اجتہاد صحیح کے مقام میں شبہ اس کو شبہ فی الفعل بھی کہتے ہیں یعنی ایسے مقام میں شبہ کہ جو مجتہدین کے اجتہاد صحیح کا مقام ہو یعنی مسئلہ اجتہادی ہو منصوص نہ ہو ایسے مقام میں جہل عذر سمجھا جائے گا اسلئے کہ یہ کتاب وسنت کے خلاف نہیں ہے، اس کی مثال سینگی لگوانے کے بعد روزہ کو قصداً توڑ دینا ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی روزہ دار نے ماہ رمضان میں سینگی لگوائی پھر اس کو خیال ہوا کہ اس کا روزہ فاسد ہوگیا، پھر اس نے قصداً روزہ توڑ دیا تو پھر اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اسلئے کہ سینگی لگوانے سے روزہ ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے کا مسئلہ اجتہادی ہے چنانچہ امام اوزاعی کا حدیث ترمذی کیوجہ سے جسمیں آپ نے فرمایا "افطر الحاجم والمحجوم" یہ ہے کہ سینگی لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

اس کے برخلاف ان حضرات کی دلیل جو سینگی لگوانے سے روزہ کے فساد کے قائل نہیں ہیں وہ روایت ہے جس کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ آپ نے روزہ کی حالت میں سینگی لگوائی تھی۔

(۲) موضع شبہ میں اجتہاد ہے یعنی ایسے مقام میں اجتہاد کہ صحیح اور باطل میں التباس ہوا اسکو شبہ فی المحل کہتے ہیں) ایسی صورت میں بھی جہل عذر شمار ہوگا اسلئے کہ یہ بھی موضع خفا واشتباہ ہے، اس کی مثال بیٹے کا باپ کی جاریہ سے حلال سمجھتے ہوئے وطی کرنا ہے اس پر حد جاری نہ ہوگی اسلئے کہ یہ موضع اشتباہ ہے چونکہ باپ اور بیٹے کی املاک عام طور پر ملی جلی ہوتی ہیں اور مشترک خیال کیجاتی ہیں نیز حدیث میں "انت ومالک لابیک" وارد ہے اس حدیث سے اشتباہ کی مزید تقویت ہوتی ہے اسلئے کہ جب بیٹے کا مال باپ کا ہے تو باپ کا مال بیٹے کا ہوگا البتہ اگر حرام سمجھ کر وطی کی تو حد جاری ہوگی۔

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ جَهْلٌ يَصْلُحُ عُذْرًا وَهُوَ جَهْلُ مَنْ أَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَإِنَّهُ يَكُونُ عُذْرًا لَهُ فِي الشَّرَائِعِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُقَصِّرٍ لِخَفَاءِ الدَّلِيلِ وَكَذٰلِكَ جَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَاذُونِ بِالْإِطْلَاقِ وَضِدِّهِ وَجَهْلُ الشَّفِيعِ بِالْبَيْعِ وَالْمَوْلٰى بِجِنَايَةِ الْعَبْدِ وَالْبِكْرِ بِالْإِنْكَاحِ وَالْأَمَةِ الْمَنْكُوحَةِ بِخِيَارِ الْعِتْقِ بِخِلَافِ الْجَهْلِ بِخِيَارِ الْبُلُوغِ عَلٰى مَا عُرِفَ،

ترجمہ:۔ اور جہل کی چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص

کا جہل ہے جو دار الحرب میں اسلام لایا ہو (اور دار الاسلام کی طرف ہجرت نہ کی ہو) لہٰذا ایسا جہل اس شخص کیلئے احکام میں عذر شمار ہوگا دلیل (خطاب اس کے حق میں) مخفی ہونے کی وجہ سے اس کو کوتاہی کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا اور اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کا جہل اجازت اور سلب اجازت کے بارے میں قابل قبول عذر ہے اور اسی طرح بیع کے (علم) کے بارے میں شفیع کا جہل قابل قبول عذر ہے اور جنایت عبد کے بارے میں مولیٰ کا جہل بھی قابل قبول عذر ہے اور اسی طرح نکاح کے بارے میں باکرہ کا جہل ہے اور ایسا ہی امۃ منکوحہ کا جہل خیار عتق کے بارے میں عذر ہے، بخلاف خیار بلوغ کے جہل کے جیسا کہ معروف ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ جہل کے اقسام اربعہ میں سے چوتھی اور آخری قسم کو بیان فرما رہے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ چوتھی قسم کا جہل احکام میں عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے مثلاً اگر کوئی کافر دار الحرب میں اسلام لایا اور دار الاسلام کیطرف ہجرت نہ کی جس کیوجہ سے اسلام کے احکام مثلاً نماز، روزہ وغیرہ کی فرضیت کا علم نہ ہو سکا تو یہ جہل قابل قبول عذر ہوگا اسلئے کہ دار الحرب اسلامی احکام کی نشر و اشاعت کا مقام نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر یہ شخص دار الاسلام میں منتقل ہوگیا یا ایک مدت کے بعد احکام اسلام کا علم ہوا تو گذشتہ احکام کی قضا واجب نہ ہوگی (بخلاف امام زفر کے) اسلئے کہ دلیل جو کہ خطاب ہے اس کے حق میں مخفی تھی۔

بخلاف ذمی کے کہ دار الاسلام میں اسلام لایا اور وہ ایک مدت تک اسلامی احکام سے ناواقف رہا تو ایسے شخص کا جہل قابل قبول عذر نہ ہوگا اور گذشتہ ایام کی نماز و روزہ کی قضا واجب ہوگی اسلئے کہ دار الاسلام احکام کے نشر و اشاعت کا مقام ہے ذمی نو مسلم کا احکام کو طلب نہ کرنا اور ناواقف رہنا اس کی کوتاہی شمار ہوگی۔ یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص آبادی میں پانی اس خیال سے طلب و تلاش نہ کرے کہ اس کے خیال میں پانی موجود نہیں ہے اور تیمم کر کے نماز ادا کرے تو ایسے شخص پر قضا واجب ہوگی اس لئے کہ آبادی پانی حاصل ہونے کا مقام ہے اس کا پانی طلب نہ کرنا اس کی کوتاہی پر محمول ہوگا۔ ہاں اگر جنگل میں یہ صورت پیش آجائے اور تیمم کر کے نماز پڑھ لے تو نماز درست ہوگی بعد میں قضا لازم نہ ہوگی اسلئے کہ جنگل عام طور پر پانی کا مقام نہیں ہوتا اسی طرح دار الحرب اسلامی احکام کا مقام نہیں ہوتا۔

وکذلک جہل الوکیل والماذون بالاطلاق وضدہ الخ مصنف علیہ الرحمہ نے اس عبارت میں جہل صالح للعذر کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں مطلب یہ ہے کہ جسطرح حربی مسلم کا جہل قابل قبول عذر ہے اسی طرح اگر وکیل وکالت سے اور عبد اجازت تجارت یا سلب اجازت سے بے خبر اور لاعلم ہوں تو ان کا یہ جہل قابل قبول عذر شمار ہوگا۔

صورتِ مسئلہ اس طرح ہے اگر کسی شخص نے ایک شخص کو ایسی شئے کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا جو سریع الفساد ہو مثلاً دودھ، گوشت وغیرہ مگر وکیل یا عبد ماذون نے وکالت یا اجازت کی اطلاع نہ ہونے کی وجہ سے وہ شئے فروخت نہ کی اور وہ شئے خراب ہوگئی تو وکیل اور ماذون نقصان کے ضامن نہیں ہونگے اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی شئے کے خریدنے کا وکیل بنایا یا عبد ماذون کو اجازت دی مگر اطلاع نہ ہونے کی وجہ سے وہ شئے موکل کیلئے نہیں خریدی بلکہ وکیل نے خود اپنے لئے خریدلی لہٰذا موکل کیلئے یہ جائز نہیں کہ وکیل سے وہ شئے اس وجہ سے لے کہ وکیل بنانے کے بعد خریدی ہے اسلئے کہ جب وکیل کو وکالت کا علم ہی نہیں ہے تو ایسی حالت میں وکیل کا تصرف موکل کیلئے نہیں بلکہ خود اپنے لئے ہوگا۔

تنبیہ ـــــ مصنف کی مراد لفظ اطلاق سے وکیل بنانا اور غلام کو تجارت کی اجازت دینا ہے اور ضدہ سے سلب اجازت ہے۔

ایسا ہی مسئلہ وکیل کو وکالت سے معزول کرنے اور عبد ماذون پر پابندی عائد کرنے کا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر موکل نے وکیل کو معزول کردیا یا عبد ماذون کی اجازت کو سلب کرلیا مگر عزل اور سلب اجازت کی اطلاع سے قبل موکل یا مولیٰ کے مال میں تصرف کیا تو یہ تصرف مولیٰ ہی کے حق میں ہوگا، لہٰذا اگر اس تصرف میں موکل یا مولیٰ کا نقصان ہوگیا تو وکیل اور عبد ماذون ضامن نہ ہونگے اسلئے کہ مذکورہ تمام مسائل میں الزام علی الغیر ہے جو بغیر اطلاع کے لازم نہیں ہوسکتا۔

وجہل الشفیع بالبیع الخ یہ جہل صالح للعذر کی چوتھی مثال ہے مطلب یہ ہے کہ جسطرح ما قبل کے مسائل میں جہل صالح للعذر ہے اسی طرح شفیع کا جہل بالبیع بھی قابل قبول عذر ہوگا۔ صورت مسئلہ اسطرح ہے اگر کسی شخص نے ایک مکان فروخت کیا مگر شفیع کو بیع کا علم نہ ہوسکا تو اس جہل کی وجہ سے شفیع کا حق شفعہ ساقط نہ ہوگا اور لاعلمی اور جہل کو سکوت شمار نہیں کیا جائے گا، جب بھی علم بالبیع ہوگا اپنا حق شفعہ استعمال کرسکتا ہے۔

وجہل المولیٰ بجنایۃ العبد الخ جہل صالح للعذر کی یہ پانچویں مثال ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر غلام نے خطاءً کوئی جنایت کی اور مولیٰ کو اس کا علم نہ ہوسکا اور مولیٰ نے عبد جانی کو فروخت کردیا یا آزاد کردیا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ مولیٰ نے عبد میں تصرف کرکے فدیہ دینا اختیار کرلیا ہے جیساکہ علم کے بعد ہوتا ہے بلکہ ارش جنایت اور قیمت عبد میں سے جو کم ہوگا مولیٰ پر واجب ہوگا اور مولیٰ کی جہالت اور لاعلمی عذر شمار ہوگی۔

والبکر بالانکاح الخ اور اسی طرح بالغہ باکرہ کی نکاح سے جہالت بھی قابل قبول عذر ہے یہ جہل عذر صالح کی چھٹی مثال ہے، صورت مسئلہ یہ ہے اگر اب یا جد کے علاوہ نے باکرہ بالغہ کا نکاح باکرہ کی اجازت

کے بغیر کفو میں کر دیا تو قبل العلم باکرہ کا سکوت رضامندی شمار نہ ہوگا اسی طرح اگر اب یا جد نے غیر کفو میں مہر میں غبن فاحش کے ساتھ نکاح کر دیا تو قبل العلم باکرہ کا سکوت رضامندی شمار نہ ہوگا۔ اور اگر اب یا جد نے کفو میں مہر مثل کے عوض نکاح کر دیا تو باکرہ بالغہ کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اور اگر اب اور جد کے علاوہ کسی اور ولی نے غیر کفو میں یا غبن فاحش مہر کے ساتھ نکاح کر دیا تو نکاح ہی درست نہ ہوگا۔

والامۃ المنکوحۃ بخیار العتق الخ یہ جہل عذر صالح کی ساتویں مثال ہے مسئلہ یہ ہے کہ امۃ منکوحہ کو عتق کے بعد خیار عتاقہ حاصل ہوتا ہے، اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا اس کے بعد آزاد کر دیا تو باندی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے شوہر کے نکاح میں رہے یا نہ رہے اسلئے کہ آنحضرت صلعم نے حضرت بریرہ سے ان کی آزادی کے بعد فرمایا تھا۔ ملکت بضعک فاختاری" اور یہ اختیار اسی مجلس تک باقی رہے گا، اگر باندی کو اپنی آزادی کی اطلاع نہ ہوئی یا خیار عتاقہ کا مسئلہ ہی معلوم نہیں تھا تو باندی کا سکوت عذر شمار ہوگا البتہ علم کے بعد اگر خاموش رہی تو خیار ختم ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ حرہ صغیرہ کو خیار بلوغ کا مسئلہ معلوم نہ ہو اور وہ خاموش رہے تو اس کا سکوت رضامندی شمار ہوگا، مطلب یہ ہے کہ اگر حرہ صغیرہ بالغ ہونے کے بعد خاموش رہی اور مسئلہ معلوم نہ ہونے کیوجہ سے نکاح فسخ نہیں کیا تو یہ جہل قابل قبول نہ ہوگا اسلئے کہ دارالاسلام احکام کی تشہیر واشاعت کا محل ہے مسائل معلوم نہ کرنا اس کی کوتاہی ہے بخلاف امۃ کے کہ اسکو مولیٰ کی خدمت سے مسائل معلوم کرنے کی فرصت نہیں ہوتی۔

وَاَمَّا السُّکْرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سُکْرٌ بِطَرِيْقٍ مُبَاحٍ کَشُرْبِ الدَّوَاءِ وَشُرْبِ الْمُکْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ وَاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الْاِغْمَاءِ وَسُکْرٌ بِطَرِيْقٍ مَحْظُوْرٍ وَاَنَّهٗ لَا يُنَافِي الْخِطَابَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی فَلَا يُبْطِلُ شَيْئًا مِنَ الْاَهْلِيَّةِ وَتَلْزَمُهٗ اَحْکَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتُهٗ کُلُّهَا اِلَّا الرِّدَّةَ اِسْتِحْسَانًا وَالْاِقْرَارَ بِالْحُدُوْدِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰی لِاَنَّ السَّکْرَانَ لَا يَکَادُ يَثْبُتُ عَلٰی شَيْءٍ فَاُقِيْمَ السُّکْرُ مَقَامَ الرُّجُوْعِ فَيُعْمَلُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الرُّجُوْعَ،

ترجمہ:۔ سکر کی دو قسمیں ہیں (۱) مباح طریقہ سے حاصل ہونے والا سکر جیسا کہ دوا پینے یا مکرہ و مضطر کا سکر، یہ قسم اغماء کے مانند ہے (۲) ممنوع طریقہ سے حاصل ہونے والا سکر، یہ قسم خطاب کے منافی نہیں ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری" لہذا سکر کسی قسم کی اہلیت کو باطل نہیں کرتا، اور سکران پر احکام شرع لازم ہوتے ہیں اور اس کے تمام

تصرفات نافذ ہوتے ہیں مگر ردت اور حدود داللہ خالصہ کا اقرار استحساناً نافذ نہیں ہوتا اسلئے کہ سکران کسی قول پر قائم نہیں رہتا جس کی وجہ سے سکر رجوع (عن القول) کے قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا اس بات میں جسمیں رجوع کا احتمال ہو سکر موثر ہوگا۔

تشریح:۔ واما السکر، سکر کی اطبار نے مختلف تعریفیں کی ہیں، بعض نے زوال عقل سے اور بعض نے ستر عقل سے، دوسری تعریف زیادہ صحیح ہے، سکر کی مصنف علیہ الرحمہ نے دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) وہ سکر جو اہلیت خطاب کے منافی ہو (۲) وہ جو اہلیت خطاب کے منافی نہ ہو، جو سکر کسی مباح شے کے استعمال سے ہوتا ہے یا اکراہ واضطراراً ہوتا ہے وہ اغمار کے مانند ہوتا ہے یعنے جس طرح مغمیٰ علیہ (مدہوش) کا قول معتبر نہیں ہوتا اسی طرح اس کا بھی نہیں ہوتا، جس طرح مغمیٰ علیہ کی طلاق، عتاق، اقرار وغیرہ معتبر نہیں ہوتے سکران بطریق مباح کے بھی معتبر نہیں ہوتے، سکر کی یہ قسم از قسم مرض شمار ہوتی ہے نہ کہ از قسم لہو ولعب سکر کی دوسری قسم جو خطاب کے منافی نہیں ہوتی وہ وہ ہے جو کسی مسکر حرام مثلاً شراب وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے چونکہ سکر کی اس قسم میں اہلیت خطاب باطل نہیں ہوتی لہٰذا سکران تمام احکام شرعیہ کا مخاطب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی طلاق، عتاق و اقرار سب معتبر ہیں، اہلیت خطاب باطل نہ ہونے کی واضح دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سکران کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ"، اس آیت میں اگر خطاب کو حالت سکر میں مانا جائے جیسا کہ ظاہر ہے تو سکران کی اہلیت کا عدم بطلان نص قطعی سے ثابت ہے، اور اگر کہا جائے کہ خطاب ہوش مندوں کو ہے نہ کہ سکران (مخموروں) کو تو اس آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ہوشمندوں سے فرمایا کہ اے ہوش مندو جب تم مدہوش ہو جاؤ تو نماز کے قریب نہ جانا، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حالتِ سکر میں اہلیت خطاب باقی رہتی ہے ورنہ یہ خطاب بالکل ایسا ہوگا کہ کسی عاقل سے کہا جائے کہ جب تو پاگل ہو جائے تو فلاں کام مت کرنا اسبات کا خلاف عقل اور بیہودہ ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ جب انسان پاگل یا مخمور ہو جاتا ہے تو پھر اسمیں اسبات کی صلاحیت باقی نہیں رہتی کہ حالت صحت کے کسی حکم پر عمل کر سکے، جب یہ ثابت ہو گئی کہ سکران بطریق محظور خطاب کا اہل ہوتا ہے تو یہ بات بھی ثابت ہو گئی، اسکا قول وفعل عاقل اور غیر سکران کے مانند نافذ ہوگا۔

سوال ـــــــ جب سکران کا قول معتبر ہوتا ہے تو پھر سکران کا ارتداد واقرار زنا وغیرہ کیوں معتبر نہیں ہوتا؟

جواب ـــــــ مصنف علیہ الرحمہ الا الردۃ استحساناً سے اسی سوال کا جواب دے رہے ہیں جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ارتداد کا تعلق قصد واعتقاد سے ہے اور سکران کا کوئی قصد واعتقاد نہیں ہوتا بلکہ صرف عمل لسانی ہوتا ہے مطلب یہ کہ سکران کی لسان اس کے قلب کی ترجمان نہیں ہوتی، اس کی دلیل یہ ہے کہ

ہوش میں آنے کے بعد اگر سکران سے معلوم کیا جائے کہ اس نے حالت سکر میں کیا کہا تھا وہ نہیں بتا سکتا۔

سوال ــــــ ہازل کی زبان بھی اس کے قلب کی ترجمان نہیں ہوتی اسلئے کہ ہازل زبان سے جو کچھ کہتا ہے وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتا حالانکہ اگر کوئی شخص ہازلاً کلمۂ کفر زبان سے کہدے تو اسکی تکفیر کیجاتی ہے،

جواب ــــــ سکران کے مانند ہازل کی زبان بھی اگرچہ اس کے قلب کی ترجمان نہیں ہوتی مگر ہازل چونکہ دین کا استخفاف کرتا ہے اسلئے اس کی تکفیر کیجاتی ہے!

سوال ــــــ حدود اللہ خالصہ (مثلاً اقرار زنا اور اقرار شرب خمر) میں سکران کا قول معتبر کیوں نہیں ہوتا؟

جواب ــــــ حدود اللہ خالصہ میں اقرار جب معتبر ہوتا ہے کہ مقر اپنے اقرار پر قائم رہے اور سکران اپنے اقرار پر قائم نہیں رہتا لہٰذا حد جاری نہیں ہوتی بخلاف ان حدود کے جو حقوق العباد سے متعلق ہیں مثلاً حد قذف اور قصاص وغیرہ، اگر سکران نے قذف یا قتل عمد کا اقرار کیا اسلئے کہ حقوق العباد صراحۃً رجوع سے بھی ثابت نہیں ہوتے چہ جائیکہ دلیل رجوع سے اسلئے کہ بندہ اپنے حق کا طالب ہوتا ہے بخلاف حدود اللہ خالصہ کے کہ بندہ اسمیں اپنے حق کا طالب نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ طلب حق سے مستغنی ہے اسی وجہ سے اگر سکران زنا یا شرب خمر کا اقرار کرے تو اس پر حد جاری نہیں ہوتی اور سکر قائم مقام رجوع عن الاقرار شمار ہوتا ہے۔

وَاَمَّا الْهَزْلُ فَتَفْسِيْرُهُ اللَّعِبُ وَهُوَ اَنْ يُرَادَ بِالشَّيْءِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ فَلَا يُنَافِي الرِّضَاءَ بِالْمُبَاشَرَةِ وَلِهٰذَا يُكْفَرُ بِالرِّدَّةِ هَازِلًا لٰكِنَّهُ يُنَافِي اِخْتِيَارَ الْحُكْمِ وَالرِّضَاءِ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤَثِّرُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِاَصْلِ الْبَيْعِ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ مُوْجِبٍ لِلْمِلْكِ وَاِنْ اِتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ كَخِيَارِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ وَكَمَا اِذَا شُرِطَ الْخِيَارُ لَهُمَا اَبَدًا فَاِذَا نَقَضَ اَحَدُهُمَا اِنْتَقَضَ وَاِنْ اَجَازَهُ جَازَ لٰكِنْ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ مُقَدَّرًا بِالثَّلٰثِ،

ترجمہ:- اور بہرحال ہزل تو اس کی تفسیر (لغت) میں لعب ہے اور (اصطلاح) میں یہ ہے کہ لفظ سے غیر ما وضع لہ کا ارادہ کیا جائے، پس ہزل تکلم بالرضا کے منافی نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ ہازلاً مرتد ہونیوالے کی تکفیر کی جائے گی لیکن (ہزل) اختیار حکم اور رضا بالحکم کے منافی ہے، بیع کے اندر شرط خیار کے مانند لہٰذا ہزل ان امور میں مؤثر ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتے ہوں گے جیسا کہ بیع اور اجارہ اگر متعاقدین نے نفس بیع میں

ہزل پر اتفاق کرلیا تو بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جائے گی قبضہ کے باوجود ملک کا فائدہ نہ دے گی جیسا کہ بیع، خیارِ متعاقدین کی صورت میں ملک کا فائدہ نہیں دیتی، اور جیسا کہ متعاقدین کیلئے بیع میں دائمی خیار کی شرط ملک کا فائدہ نہیں دیتی اگر متعاقدین میں سے ایک فریق بھی بیع کو توڑ دے تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر دونوں نافذ کرنا چاہیں تو نافذ ہو جائے گی لیکن امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک فسخ بیع کی مدت تین یوم ہے۔

تشریح:۔ عوارض مکتسبہ میں سے تیسرا عارض ہزل ہے، ہزل، جدّ کی ضد ہے اس کے لغوی معنی لعب اور عبث کے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں ہزل کہتے ہیں لفظ سے اس کے معنی موضوع لہ مراد نہ ہوں بلکہ اس سے مزاق مراد ہو، ہزل کی یہ تعریف مجاز پر بھی صادق آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہزل اور مجاز دونوں مترادف ہیں حالانکہ دونوں میں بہت فرق ہے اسلئے کہ ہزل جاہلوں کا کام ہے۔ قرآن مجید میں استہزار سے پناہ مانگی گئی ہے اور استہزار کو جاہلوں کا کام بتایا گیا ہے کمافی قولہ تعالیٰ اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین، اس کے برخلاف مجاز کا صدور شارع سے نہ صرف ممکن بلکہ بکثرت واقع ہے اور مجاز فصاحت و بلاغت کا ایک اہم رکن ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ہزل کی عمدہ تعریف یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے معنے موضوع لہ مراد ہوں اور نہ معنی غیر موضوع لہ بلکہ اس سے مزاق مراد ہو اور مجاز وہ ہے کہ جسمیں لفظ کے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہزل تکلم میں رضامندی کے مخالف نہیں ہے یعنی ہازل اپنی مرضی اور اختیار سے کلمۂ ہزل کا تکلم کرتا ہے گو حکم کا قصد نہیں کرتا اور نہ اس حکم پر راضی ہوتا ہے اسلئے اگر کسی نے ہازلاً کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو وہ کافر ہو جائے گا اسلئے کہ گو ہازل کا مقصد کافر ہونا نہیں ہے مگر اس نے برضا و رغبت زبان سے کفریہ کلمہ نکال کر دین کے ساتھ استخفاف کیا ہے جو کہ موجب کفر ہے لہٰذا اس کی تکفیر کیجائیگی، چونکہ ہازل نہ تو حکم کا ارادہ کرتا ہے اور نہ حکم کے لئے کلام کا تکلم کرتا ہے تو یہ اس بیع کے مانند ہو گیا کہ جس میں خیار کی شرط لگانے والا عقد بیع سے تو راضی ہوتا ہے مگر حکم بیع یعنے ثبوت ملک سے راضی نہیں ہوتا جب یہ بات ہے تو ہزل کی وجہ سے وہ احکام ثابت نہیں ہوں گے جو رضا اور اختیار پر موقوف ہوتے ہیں لیکن جو رضا و اختیار پر موقوف نہیں ہوتے مثلاً طلاق و عتاق و یمین وغیرہ، وہ ہزل کیوجہ سے ثابت ہو جائیں گے۔ بیع بالہزل اور بیع بشرط الخیار میں اتنا فرق ضرور ہے کہ ہزل سے بیع فاسد ہو جاتی ہے مگر خیار شرط سے فاسد نہیں ہوتی۔

فیوثر فیما یحتمل النقض الخ مصنف رح اس عبارت سے بطور قاعدۂ کلیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہزل کہاں مؤثر ہوگا اور کہاں مؤثر نہیں ہوگا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس حکم کا مدار رضا پر ہے وہاں ہزل مؤثر ہوگا اور وہ حکم محض ہزل سے ثابت نہ ہوگا جیسا کہ بیع و اجارہ وغیرہ، اس کے برخلاف جس حکم کا مدار رضا پر نہیں ہے وہاں ہزل مؤثر نہ ہوگا بلکہ محض الفاظ سے حکم ثابت ہو جائے گا جیسا کہ نکاح، طلاق، عتاق وغیرہ

فاذا تواضعا علی الہزل الخ مصنف رح فرماتے ہیں کہ جب عاقدین نے نفس بیع کے سلسلہ میں ہزل پر اتفاق

کرلیا یعنے بائع اور مشتری دونوں نے تنہائی میں اس بات پر اتفاق کرلیا کہ لوگوں کے سامنے عقد بیع کریں گے اور حقیقت میں کوئی بیع نہ ہوگی اب اگر یہ دونوں، لوگوں کے روبرو اسی طے شدہ بات کے تحت عقد بیع کریں اور بظاہر عقد بیع کے بعد بھی طے شدہ مزاق پر قائم رہیں تو یہ بیع فاسد ہوکر منعقد ہوگی، منعقد تو اسلئے ہوگی کہ ایجاب وقبول جو شرط بیع ہے متعاقدین کیجانب سے پائیگی مگر چونکہ متعاقدین حکم یعنے ثبوت ملک پر راضی نہیں ہیں اسلئے یہ بیع بالہزل ثبوت ملک کے لئے مفید نہ ہوگی اگرچہ بدلین پر قبضہ ہی کیوں نہ ہوگیا ہو۔ حتے کہ اگر مبیع غلام ہو اور ہازلاً بیع ہوتی ہو اور مشتری نے غلام پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ بھی کرلیا ہو اور متعاقدین اپنے ہزل پر قائم بھی ہوں تو یہ بیع فاسد ہوگی اگر مشتری غلام کو آزاد کردے تو آزاد نہ ہوگا جیساکہ بائع اور مشتری دونوں کو خیار شرط حاصل ہو تو یہ خیار، ثبوت ملک کیلئے مانع ہے اگرچہ جانبین سے مبیع اور ثمن پر قبضہ ہوچکا ہو پس جب ہزل عقد صحیح میں متعاقدین کیلئے ثبوت ملک سے مانع ہے تو عقد فاسد میں بطریق اولے مانع ہوگا، اور عاقدین کا ہزل پر اتفاق کرنا ایسا ہے جیساکہ دونوں نے اپنے لئے مدت غیر معینہ کے لئے خیار کی شرط لگادی ہو یعنے جسطرح خیار مؤبد کی صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے اور ملک ثابت نہیں ہوتی اسی طرح ہزل پر اتفاق کی صورت میں بھی بیع فاسد ہوگی اور ملک بھی ثابت نہ ہوگی۔

مصنف ؒ فرماتے ہیں کہ اصل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر اتفاق کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہوکر منعقد ہوتی ہے لہٰذا متعاقدین میں سے جو بھی بیع کو فسخ کردے گا فسخ ہوجائے گی اسلئے کہ ہر ایک کو بیع کو فسخ کرنیکا اختیار ہے، اور اگر دونوں نے بیع نافذ کردی تو نافذ بھی ہوجائے گی، اور اگر ایک نے بیع نافذ کی تو دوسرے کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس مسئلہ کو چونکہ خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحب کے نزدیک تین دن ہے اسی لئے اجازت کا وقت بھی امام صاحب کے نزدیک تین دن کے ساتھ مقدر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک چونکہ خیار شرط کی مدت تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اسلئے ان کے نزدیک اجازت کا وقت بھی تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک تین دن کے بعد بھی بیع کو نافذ کرسکتے ہیں۔

وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ عَلَى الْبَيْعِ بِمِأَةِ دِيْنَارٍ عَلَى أَنْ يَكُوْنَ الثَّمَنُ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيْحَةٌ فِي الْفَصْلَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ وَقَالَ صَاحِبَاهُ يَصِحُّ الْبَيْعُ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَبِمِأَةِ دِيْنَارٍ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجِدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِي وَإِنَّا نَقُوْلُ بِأَنَّهُمَا جِدًّا فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الْبَدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ

اَوْلٰی مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمُوَاضَعَتَيْنِ فِيْهِمَا،

ترجمہ:۔ اور اگر متعاقدین نے دو ہزار درہم کے عوض بیع پر اتفاق کرلیا یا سو دینار کے عوض بیع پر اس شرط پر کہ ثمن ہزار درہم ہوگا، تو امام صاحب کے نزدیک دونوں صورتوں میں ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ایک ہزار درہم کے عوض بیع صحیح ہوگی اور دوسری صورت میں سو دینار کے عوض بیع صحیح ہوگی کیونکہ پہلی صورت میں اصل عقد میں جد کے ساتھ ثمن کے اندر موافقت پر عمل کرنا ممکن ہے نہ کہ دوسری صورت میں، اور ہم جواب دیں گے کہ ان دونوں نے اصل عقد میں سنجیدگی اختیار کی ہے اور ثمن کے اندر موافقۃ پر عمل کرنا اس کو شرط فاسد بنادے گا لہٰذا بیع فاسد ہوجائے گی بس اصل اور وصف میں موافقتوں کے تعارض کے وقت وصف پر عمل کرنے کی بہ نسبت اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

تشریح ـــــــ مصنف علیہ الرحمہ ہزل باصل البیع کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد ہزل بقدر الثمن اور ہزل بجنس الثمن کی بحث شروع فرمارہے ہیں، اول کی صورت یہ ہے کہ نفس بیع کے بارے میں تو متعاقدین سنجیدہ ہیں لیکن مقدار ثمن کے بارے میں ہزل پر متفق ہیں یعنی دونوں نے یہ طے کرلیا کہ اصل بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگی البتہ مقدار ثمن کے بارے میں ہزل رہے گا مثلاً یہ طے کرلیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار درہم ہوں گے لیکن لوگوں کو سنانے کیلئے ہزلاً دو ہزار درہم ثمن رہیں گے یہ ہزل بقدر الدرہم کی مثال ہے اور ہزل بجنس الثمن کی مثال یہ ہے کہ اصل بیع میں تو دونوں سنجیدہ ہوں مگر جنس ثمن میں ہزل پر اتفاق کرلیں یعنے آپس میں یہ طے کرلیا کہ ثمن تو ایک ہزار درہم ہونگے مگر لوگوں کے روبرو سو دینار بیان کریں گے۔

مذکورہ دونوں صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک ہزل باطل ہوگا اور تسمیہ متعین، یعنے پہلی صورت میں دو ہزار درہم اور دوسری صورت میں سو دینار ثمن ہوں گے، پہلی صورت میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے امام صاحب دو ہزار کو ثمن قرار دیتے ہیں اور صاحبین ایک ہزار کو، البتہ دوسری صورت یعنی ہزل بجنس الثمن میں دونوں فریق متفق ہیں کہ ثمن سو دینار ہوگا۔

لامکان العمل فی المواضعۃ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل بیان فرمارہے ہیں، دلیل کا خلاصہ یہ ہے، مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کی صورت میں اس بات پر عمل کرنا ممکن ہے کہ اصل عقد بیع میں دونوں سنجیدہ ہوں یعنے بیع کے حقیقۃً خواہاں ہوں لیکن مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں نے اتفاق کرلیا ہو یعنے یہ طے کرلیا ہو کہ درحقیقت ثمن تو ایک ہزار درہم ہی رہے گا البتہ لوگوں کے سامنے دو ہزار ہزلاً ظاہر کیا جائے گا۔ مذکورہ صورت میں دونوں موافقتوں پر عمل کرنا اسلئے ممکن ہے کہ اصل عقد کے واقعی منعقد ہونے پر دونوں کے اتفاق اور مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں کے اتفاق کے درمیان

کوئی تعارض نہیں ہے چونکہ عقد کے وقت اگرچہ مزاقاً دو ہزار کا ذکر کیا ہے لیکن عقد ایک ہزار کے عوض منعقد ہوگا جو دو ہزار کے ضمن میں موجود ہے اور دوسرا ایک ہزار جو زائد بچا ہے وہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اس زائد ہزار کا بائع کی جانب سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور ہر وہ شئے کہ جس کا بندوں کیجانب سے مطالبہ نہو اسکی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا لہٰذا اس زائد ہزار کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر ہیں۔

اور دوسری صورت جبکہ واقعی ایک ہزار ثمن پر اتفاق کیا ہو مگر ہزلاً بجائے ایک ہزار درہم کے سو دینار پر اتفاق کیا ہو تو اس صورت میں دونوں موافقتوں پر عمل ممکن نہیں ہے کہ اصل عقد صحیح ہو جائے اور مذکورہ سو دینار واجب نہ ہوں، ایسا نہیں ہو سکتا اسلئے کہ موافقت فی اصل البیع صحت عقد بیع کا تقاضہ کرتی ہے اور موافقت بالہزل فی جنس الثمن عقد بیع کے ثمن سے خالی ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اسلئے کہ بوقت عقد مذکور سو دینار ہے اور وہ حقیقت میں ثمن نہیں ہے اور جو ثمن ہے یعنی ایک ہزار درہم وہ مذکور نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ جو مذکور ہے وہ ثمن نہیں اور جو ثمن ہے وہ مذکور نہیں اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا عقد کو فاسد کرتا ہے لہٰذا مذکورہ صورت میں بیع فاسد ہونی چاہیئے مگر ہم نے نفس عقد بیع کو فساد سے بچانے کیلئے اور جانب تصحیح کو ترجیح دینے کیلئے اس اتفاق کو ترک کر دیا جو جنس ثمن کے اتحاد پر ہوا تھا اور نفس عقد کی صحت پر جو اتفاق ہوا تھا اس کو اختیار کر لیا لہٰذا اصل عقد صحیح ہو گیا اور جنس ثمن یعنی ایک سو دینار کے ہزلاً مذکور ہونے پر جو اتفاق ہوا تھا وہ ہزل متروک اور غیر معتبر ہو گیا اور جب ہزل غیر معتبر ہو گیا تو سو دینار کا ثمن ہونا معتبر ہو گیا لہٰذا اس صورت میں عقد صحیح ہوگا اور سو دینار واجب ہونگے،

وانا نقول بانہما جد الخ اس عبارت سے صاحب حسامی امام صاحب کیطرف سے صاحبین کی مذکورہ دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحبین کا یہ کہنا کہ اصل عقد میں جد پر اور مقدار ثمن میں ھزل پر موافقت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ جسطرح دوسری صورت یعنی اصل عقد میں جد پر اور جنس ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہے اور عمل ناممکن ہے اسیطرح پہلی صورت میں بھی تعارض ہے اور عملاً دونوں کو جمع کرنا ناممکن ہے اس طور پر کہ جب دونوں نے اصل عقد کے جواز پر اتفاق کر لیا ساتھ ہی ثمن کے بارے میں ہزل پر اتفاق کرتے ہوئے یہ طے کر لیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار ہوگا مگر لوگوں کے روبرو دو ہزار ظاہر کیا جائے گا پس مذکورہ دو ہزار میں سے ایک ہزار تو ثمن ہوگا اور دوسرا ہزار ثمنیت سے خارج ہوگا مگر جب بائع نے دو ہزار کا ذکر کیا تو گویا اس نے زائد ایک ہزار کو قبول کرنے کی شرط لگا دی اور یہ شرط مقتضائے بیع کے خلاف ہے جو عقد بیع کو فاسد کرتی ہے اور اس شرط میں بائع کا نفع بھی ہے اگرچہ وہ ہزل پر راضی ہونے کی وجہ سے زائد ہزار کو طلب نہیں کرے گا لیکن رضامندی کیوجہ سے طلب نہ کرنا صحت بیع کا فائدہ نہیں دے گا جیسا کہ سود طرفین کی رضامندی کے باوجود

جائز نہیں ہوتا، پس مقدار ثمن کے بارے میں ہزل پر موافقت کرنا فساد بیع کا تقاضہ کرے گا اور اصل بیع میں جد پر موافقت کرنا صحت بیع کا تقاضہ کرے گا اور صحت اور فساد میں تعارض ظاہر ہے لہٰذا دونوں کو جمع کرنا کیسے ممکن ہوگا لہٰذا اصل عقد بیع کو فساد سے بچانے کیلئے اصل عقد میں جد (سنجیدگی) پر موافقت کا اعتبار کریں گے اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کو ترک کر دیں گے اسلئے کہ نفس بیع پر موافقت اصل ہے اسلئے کہ اسی سے بیع منعقد ہوتی ہے اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت تابع ہے اسلئے کہ بیع میں ثمن تابع ہوا کرتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جب اصل اور تابع کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو تابع پر عمل کرنے کی بجائے اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ النِّكَاحِ حَيْثُ يَجِبُ الْأَقَلُّ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ النِّكَاحَ لَا يَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ فَأَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَتَيْنِ وَلَوْ ذَكَرَا فِي النِّكَاحِ الدَّنَانِيْرَ وَغَرَضُهَا الدَّرَاهِمُ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ لِأَنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِغَيْرِ تَسْمِيَةٍ بِخِلَافِ الْبَيْعِ،

ترجمہ:۔ اور بیع نکاح کے برخلاف ہے اسلئے کہ اقل مہر بالاجماع واجب ہوگی اسلئے کہ نکاح شرط فاسد سے نہیں ہوتا لہٰذا دونوں موافقتوں پر عمل ممکن ہوگیا اور اگر زوجین نے مہر میں دنانیر ذکر کئے اور مراد ان کی دراہم ہیں تو مہر مثل واجب ہوگی اسلئے کہ نکاح بغیر ذکر مہر بھی جائز ہوتا ہے بخلاف بیع کے۔

تشریح ——— ہذا بخلاف النکاح الخ مصنف رح اس عبارت سے بیع اور نکاح میں فرق بیان کرتے ہوئے صاحبین کے قیاس کا جواب دے رہے ہیں، صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر زوجین نے عقد نکاح میں جد (سنجیدگی) پر اتفاق کیا اور مقدار مہر میں ہزل پر اتفاق کیا بایں طور کہ لوگوں کے سامنے مہر دو ہزار ذکر کریں گے مگر حقیقت میں مہر ایک ہزار ہوگی۔ اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اقل مہر یعنے ایک ہزار درہم واجب ہوں گے۔ صاحبین نے اسی مسئلہ نکاح پر مسئلہ بیع کو قیاس فرمایا ہے مصنف رح فرماتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔

مسئلہ بیع میں آپ کو یہ بات بالتفصیل معلوم ہو چکی ہے کہ اگر ہازلاً دو ہزار میں بیع کی اور حقیقت میں ثمن ایک ہزار تھا تو امام صاحبؒ کے نزدیک ثمن دو ہزار اور صاحبین کے نزدیک ایک ہزار ہوگا بخلاف نکاح کے کہ اگر مقدار مہر میں ہزل کیا تو صاحبین اور امام صاحب کے نزدیک مہر ایک ہزار ہی ہوگا دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا اور بیع شرط فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے لہٰذا نکاح میں موافقتین یعنے موافقت بالجد باصل النکاح اور موافقت بالہزل فی مقدار المہر

پر عمل کرنا ممکن ہے اور بیع میں مذکورہ موافقتوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔
ولو ذکرا فی النکاح الدنانیر الخ مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اگر ہزل مقدار مہر کی بجائے جنس مہر میں ہو مثلاً زوجین نے نکاح کے وقت دو ہزار دنانیر کا ذکر کیا مگر خفیہ طور پر دنانیر کے بجائے دراہم طے کر لئے اگر زوجین اپنے مزاق یا خالی الذہن ہونے پر متفق رہیں تو ان دونوں صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دنانیر کہ جن کا ذکر نکاح کے وقت کیا ہے وہ مہر نہیں بن سکتے کیونکہ ان کا ذکر ہزلاً ہوا ہے اور ہزل سے مال ثابت نہیں ہوتا لہٰذا دنانیر بطور مہر ثابت نہ ہوں گے۔ اور دراہم کہ جن کے مہر ہونے پر دونوں سنجیدہ ہیں ان کا نکاح کے وقت ذکر نہیں کیا گیا اور بغیر ذکر کے کوئی شے مہر نہیں بن سکتی اور یہ ایسا ہو گیا گویا کہ بغیر ذکر مہر کے نکاح کیا گیا ہے اور بغیر ذکر مہر چونکہ نکاح درست ہو جاتا ہے لہٰذا نکاح تو درست ہو گیا، اس کے برخلاف اگر بیع میں ثمن کا ذکر نہ کیا جائے تو بیع فاسد ہو جاتی ہے اور جب بیع فاسد ہو گی تو جنس ثمن کے سلسلہ میں ہزل پر موافقت اور اصل بیع کے سلسلہ میں جد (سنجیدگی) پر موافقت کے درمیان تعارض ہوگا اور دونوں موافقتوں کا جمع کرنا ممکن نہ ہوگا۔ تفصیل سابق میں گذر چکی ہے۔

وَلَوْ هَزَلَا بِأَصْلِ النِّكَاحِ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لَازِمٌ وَكَذٰلِكَ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ وَالْيَمِيْنُ وَالنَّذْرُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِيْنُ، وَلِاَنَّ الْهَازِلَ مُخْتَارٌ لِلسَّبَبِ رَاضٍ بِهٖ دُوْنَ حُكْمِهٖ وَحُكْمُ هٰذِهِ الْاَسْبَابِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ،

ترجمہ:۔ اور اگر زوجین نے اصل نکاح میں ہزل کیا تو ہزل باطل اور نکاح لازم ہوگا اور ایسا ہی طلاق اور عتاق اور قصاص کو معاف کرنا یمین اور نذر ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے تین چیزیں ایسی ہیں جنہیں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان میں مزاق بھی سنجیدگی ہے نکاح، طلاق اور یمین، اور اسلئے کہ ہازل سبب اختیار کرنے والا اس پر راضی ہونے والا ہے نہ کہ اس کے حکم پر، اور ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ ان (اسباب) میں سے کوئی بھی خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح ——— ولو ہزلا باصل النکاح الخ مصنف رح جب ہزل بقدر المہر اور ہزل بجنس المہر کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ہزل باصل النکاح کو بیان فرما رہے ہیں، مثلاً ایک مرد نے عورت سے یا

اس کے ولی سے کہا کہ میں مزاقاً لوگوں کے سامنے تجھ سے نکاح کر دوں گا حالانکہ درحقیقت ہمارے درمیان نکاح نہ ہوگا، چنانچہ اس مرد نے ایسا ہی کیا یعنی لوگوں کے سامنے مزاقاً ایجاب و قبول ہوگیا تو یہ مزاق باطل (ختم) ہوگا اور عقد نکاح لازم ہوگا خواہ دونوں ہزل پر باقی رہیں یا اعراض کریں یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق کریں یا اختلاف کریں یعنی ایک کہے کہ میں خالی الذہن تھا اور دوسرا کہے کہ میں مزاق کر رہا تھا وغیرہ، اسی طرح اگر کسی نے مزاق کے طور پر اپنی بیوی کو طلاق دی یا مزاقاً اپنے غلام کو آزاد کر دیا یا ولی مقتول نے مزاقاً لوگوں کے روبرو قاتل کو معاف کر دیا یا مزاقاً قسم کھائی اور یہاں قسم سے مراد تعلیق ہے جس کو یمین بغیر اللہ بھی کہتے ہیں مثلاً شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں مزاقاً طلاق کو معلق کروں گا یا اپنے غلام سے کہا کہ میں مذاقاً تیری آزادی کو معلق کروں گا یا مزاقاً نذر مانی تو ان تمام صورتوں میں ہزل باطل اور غیر معتبر ہوگا اور مذکورہ تمام عقود لازم ہو جائیں گے۔

اس سلسلہ میں نقلی دلیل حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے جس کو امام ترمذی، ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا ہے (حدیث) ثلث جدہن جد وہزلہن جد النکاح والطلاق والیمین، اور بعض روایتوں میں یمین کی بجائے عتاق کا اور بعض روایتوں میں نذر کا بھی ذکر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ چار چیزوں کو اگر ارادۃً اور سنجیدگی سے واقع کیا تو واقع ہو جائیں گی اور اگر مزاقاً واقع کیا تب بھی واقع ہو جائیں گی، اب رہا عفو عن القصاص تو اس کا ثبوت دلالۃ النص سے ہے اسلئے کہ عفو عن القصاص اعتاق کے قبیل سے ہے کیونکہ غلام جو کہ مردہ کے مانند ہے اعتاق اس کو گویا کہ زندگی دیتا ہے اسی طرح عفو عن القصاص قاتل کو زندہ کرتا ہے بہرحال جب عفو عن القصاص اعتاق کے قبیل سے ہے تو جسطرح اعتاق میں جد اور ہزل دونوں برابر ہیں اسی طرح عفو عن القصاص میں بھی جد اور ہزل برابر ہوں گے۔

ولان الہازل مختار للسبب الخ نقلی دلیل بیان کرنے کے بعد اس عبارت سے مصنف رح عقلی دلیل بیان فرما رہے ہیں، مذکورہ جملہ کا عطف لقولہ علیہ السلام پر ہے دلیل عقلی کا خلاصہ یہ ہے کہ ان تمام عقود میں ہازل سبب کو اختیار کرنے اور اس کے تکلم پر راضی ہے اگرچہ ان کے حکم سے راضی نہیں ہے اور ان عقود کے حکم کے ثبوت کے لئے رضامندی لازم بھی نہیں ہے کیونکہ یہ عقود ان میں سے ہیں کہ جن کا تعلق محض سبب یعنی الفاظ سے ہے اور حکم سبب سے جدا نہیں ہوتا اور نہ رد موخر ہوتا ہے یعنے اگر کوئی شخص مثلاً طلاق دیدے یا غلام آزاد کر دے تو اب ان میں اقالہ نہیں ہو سکتا یعنے واپس نہیں لے سکتا اور نہ ان کا حکم خیار شرط کی وجہ سے موخر ہو سکتا ہے مثلاً یوں کہے انت طالق ولی الخیار ثلثۃ ایام، طلاق فوراً واقع ہو جائیگی خیار شرط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا بخلاف بیع کے کہ اس کا حکم خیار شرط کی وجہ سے موخر ہو جاتا ہے۔ اور اقالہ کے ذریعہ فسخ بھی ہو جاتا ہے اسلئے کہ بیع کا تعلق محض سبب (الفاظ) سے نہیں ہے بلکہ رضامندی بھی

ضروری ہے پس جب ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا تو جوں ہی سبب موجود ہوگا بغیر تراخی اور احتمال رد کے حکم موجود ہو جائے گا اور جب ایسا ہے تو ان اسباب میں ہزل مؤثر نہ ہوگا جیسا کہ خیار شرط مؤثر نہیں ہوتا کیونکہ خیار شرط اور ہزل دونوں انعقاد حکم کے لئے مانع ہیں۔

وَاَمَّا مَا یَکُوْنُ الْمَالُ فِیْہِ مَقْصُوْدًا مِثْلُ الْخُلْعِ وَالْعِتْقِ عَلٰی مَالٍ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ فَقَدْ ذَکَرَ فِیْ کِتَابِ الْاِکْرَاہِ فِی الْخُلْعِ اَنَّ الطَّلَاقَ وَاقِعٌ وَالْمَالُ لَازِمٌ وَ ھٰذَا عِنْدَ اَبِیْ یُوْسُفَ وَمُحَمَّدٍ لِاَنَّ الْخُلْعَ لَا یَحْتَمِلُ خِیَارَ الشَّرْطِ عِنْدَ ھُمَا سَوَاءٌ ھَزَلَا بِاَصْلِہٖ اَوْ بِقَدْرِ الْبَدَلِ اَوْ بِجِنْسِہٖ یَجِبُ الْمُسَمّٰی عِنْدَ ھُمَا وَصَارَ کَالَّذِیْ لَا یَحْتَمِلُ الْفَسْخَ تَبَعًا اَمَّا عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح فَاِنَّ الطَّلَاقَ یَتَوَقَّفُ عَلٰی اِخْتِیَارِھَا بِکُلِّ حَالٍ لِاَنَّہٗ بِمَنْزِلَۃِ خِیَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نَصَّ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح وَفِیْ خِیَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِھَا اَنَّ الطَّلَاقَ لَا یَقَعُ وَلَا یَجِبُ الْمَالُ اِلَّا اَنْ تَشَاءَ الْمَرْأَۃُ فَیَقَعُ الطَّلَاقُ وَیَجِبُ الْمَالُ فَکَذٰلِکَ ھٰھُنَا لٰکِنَّہٗ غَیْرُ مُقَدَّرٍ بِالثَّلٰثِ وَکَذٰلِکَ ھٰذَا فِیْ نَظَائِرِہٖ،

ترجمہ:۔ اور بہر حال وہ عقد کہ جس میں مال مقصود ہوتا ہے جیسا کہ خلع، طلاق علی المال اور صلح عن دم العمد تو امام محمد نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاکراہ میں ذکر کیا ہے کہ خلع میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور یہ امام ابو یوسف اور امام محمد رح کے نزدیک ہے اسلئے کہ خلع ان کے نزدیک خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ برابر ہے کہ وہ اصل کے بارے میں مزاح کریں یا بدل خلع کی مقدار کے بارے میں یا بدل خلع کی جنس کے بارے میں مزاق کریں صاحبین کے نزدیک مسمّٰے واجب ہوگا اور یہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے اس تصرف کے مانند ہو گیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، بہر حال امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار پر موقوف رہے گی اسلئے کہ وہ خیار شرط کے مرتبہ میں ہے، اور جامع صغیر میں عورت کی جانب سے خیار شرط کے سلسلہ میں ابو حنیفہ رح سے بصراحت مروی ہے کہ نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال بھی واجب ہوگا پس اسی طرح یہاں بھی ہوگا لیکن یہ خیار تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اور یہ حکم و اختلاف اس کی نظائر میں بھی ایسا ہی ہے۔

تشریح ــــــ فاضل حسامی فرماتے ہیں کہ اگر ہزل ایسے عقد میں ہو کہ جس میں مال مقصود ہوتا ہے

جیسے خلع، عتق علی مال اور صلح عن دم العمد تو صاحبین کے نزدیک ہزل باطل اور تصرف لازم ہوگا، اور جو مال مذکور ہوا ہے وہ واجب ہو جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک ہزل معتبر اور مؤثر ہوگا۔ مذکورہ تینوں عقود میں مال اسلئے مقصود ہے کہ مال بغیر ذکر کے واجب نہیں ہوتا ہے لیکن جب مال کی شرط لگا دی گئی تو معلوم ہوگیا کہ اسمیں مال ہی مقصود ہے پس خلع، عتق علی المال اور صلح عن دم العمد میں چونکہ مال کی شرط ہے اسلئے ان عقود میں مال مقصود ہوگا۔ اور ان عقود میں ہزل کی صورت یہ ہوگی مثلاً زوجین نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم لوگوں کے روبرو ازراہ مزاق خلع کریں گے مگر حقیقت میں ہمارے درمیان کوئی خلع نہ ہوگا یہ اصل خلع میں ہزل کی صورت ہے۔ اور مقدار بدل میں خلع کی صورت یہ ہے کہ زوجین نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم لوگوں کے روبرو مزاقاً دو ہزار کے عوض خلع کریں گے مگر درحقیقت بدل خلع ایک ہزار ہوگا جنس بدل خلع میں ہزل کی صورت یہ ہے کہ زوجین آپس میں یہ طے کرلیں کہ ہم لوگوں کے روبرو دو ہزار درہم کے عوض خلع کریں گے اور حقیقت میں بدل خلع دینار رہوں گے۔ اسی طرح مولےٰ اور غلام نے اصل عتق یا عتق کے بدل کی مقدار یا بدل عتق کی جنس میں ہزل کیا اسطرح کہ قاتل اور مقتول کے اولیار نے اصل صلح میں یا مقدار بدل صلح میں یا جنس بدل صلح میں ھـزل کیا، پس ہزل کی مذکورہ تینوں صورتوں میں دونوں نے ہزل پر باقی رہنے پر اتفاق کیا ہو یا سکوت کیا ہو یعنے خالی الذہن ہونے پر اتفاق کیا ہو یا دونوں کا ہزل کی بقار اور اعراض کے سلسلہ میں اختلاف ہوگیا ہو بہرحال ان تمام صورتوں میں مبسوط کی کتاب الاکراہ کے مطابق مسئلہ خلع میں صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ ہزل اصل خلع کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی مقدار کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی جنس کے سلسلہ میں ہو تمام صورتوں میں ہزل باطل ہو جائیگا اور جس پر انہوں نے اتفاق کیا یا اختلاف کیا یا سکوت اختیار کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مال مذکور عورت پر واجب ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خلع صاحبین کے نزدیک خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا، خیار شرط کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ خلع جانب زوج میں تصرف یمین ہے گویا شوہر نے یوں کہا، اِن قبلتِ مالَ المسمےٰ فانتِ طالق، اسی وجہ سے عورت کے قبول کرنے سے پہلے شوہر کو رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ یمین میں رجوع کا اختیار نہیں ہوتا اور بیوی کا قبول کرنا یمین کی شرط ہے اور یمین چونکہ خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھیگا اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ ہزل کا بھی احتمال نہ رکھے گا کیونکہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جب خلع ہزل کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو خلع کے سلسلہ میں ہزل باطل اور غیر مؤثر ہوگا اور جب ہزل کا کوئی اعتبار نہیں رہا تو بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی اور بدل خلع واجب ہو جائے گا۔

وصار کالذی الخ مصنف حسامی اس عبارت سے صاحبین پر ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔
سوال ـــــ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ اصل خلع میں ہزل موثر نہیں ہے مگر بدل خلع میں ہزل موثر ہونا چاہیئے اسلئے کہ بدل خلع مال ہے اور مال میں ہزل موثر ہوتا ہے لہٰذا بدل خلع میں بھی موثر ہونا چاہیئے؟
جواب ـــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہزل اس مال میں موثر ہوتا ہے جو اصالۃً مقصود ہو اور خلع میں مال خلع کے ضمن میں تبعاً ثابت ہوتا ہے نہ کہ قصداً، پس جب ہزل خلع میں موثر نہیں ہے تو اس تابع یعنے بدل خلع میں بھی موثر نہ ہوگا اسی کو مصنف نے کہا کہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے خلع کے مانند ہوگیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ آپ نے فرمایا کہ خلع میں مال تابع ہوتا ہے مقصود نہیں ہوتا حالانکہ آپ شروع میں فرما چکے ہیں کہ خلع وغیرہ میں مال مقصود ہوتا ہے۔ ان دونوں باتوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔
جواب ـــــ شروع مسئلہ میں مال کو عقد کے اعتبار سے مقصود قرار دیا گیا ہے اسلئے کہ مذکورہ عقود مال کے بغیر صحیح نہیں ہوتے اور اس حیثیت سے کہ بدل طلاق علی المال اور اعتاق علی المال کے لئے شرط ہے تابع قرار دیا ہے اسلئے کہ شرط تابع ہوتی ہے۔ الحاصل مال مقصود ہوتا ہے ایک حیثیت سے اور غیر مقصود ہے دوسری حیثیت سے لہٰذا کوئی تعارض نہیں ہے۔
لکنہ غیر مقدر بالثلاث الخ مصنف رح اس عبارت سے ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں شبہ یہ ہے کہ بیع میں خیار شرط کی مدت امام صاحب کے نزدیک تین دن ہے اور امام صاحب کے نزدیک خلع بھی بمنزلہ خیار شرط کے ہے لہٰذا اسمیں بھی تین دن کا ہی خیار شرط ہونا چاہیئے؟
جواب ـــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خیار شرط خلع میں قیاس کے مطابق ہے اسلئے کہ طلاق از قبیلہ اسقاط ہے اور اسقاط کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے لہٰذا کسی مدت کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوگا اور بیع میں خیار شرط خلاف قیاس ہے اسلئے کہ بیع از قبیلہ اثبات ہے لہٰذا اس کو شرط پر معلق کرنا جائز نہ ہونا چاہیئے لیکن چونکہ خیار شرط کا ثبوت نص سے بصراحت ثابت ہے اور وہ تین دن ہے لہٰذا اس سے زیادہ کا خیار شرط جائز نہ ہوگا اسلئے کہ جو چیز خلاف قیاس ثابت ہوتی ہے وہ بقدر صراحت ہی ثابت ہوتی ہے اسکے علاوہ خلع میں خیار شرط کے تین دن کے ساتھ مقدر نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہزل چونکہ خیار مؤبد کے مانند ہے لہٰذا جسطرح خیار مؤبد میں کوئی مدت نہیں ہوتی ہزل میں بھی کوئی مدت مقرر نہ ہوگی، اسی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک خلع میں خیار شرط کی کوئی مدت متعین نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ اگر عورت نے تین دن کے بعد بھی خلع کو اختیار کرلیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اس پر مال لازم ہوجائے گا۔ آگے مصنف فرماتے ہیں کہ ہزل بالخلع کا جو حکم اور اختلاف ہے خلع کے نظائر یعنے طلاق علی مال اور عتاق علی

مال اور صلح عن دم عمد وغیرہ کے ہزل میں بھی وہی حکم اور اختلاف ہے۔

ثُمَّ اِنَّہٗ اِنَّمَا یَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَۃِ فِیْمَا یُؤَثِّرُ فِیْہِ الْھَزْلُ اِذَا اتَّفَقَا عَلَی الْبِنَاءِ اَمَّا اِذَا اتَّفَقَا عَلٰی اَنَّہٗ لَمْ یَحْضُرْھُمَا شَیْءٌ اَوِ اخْتَلَفَا حُمِلَ عَلَی الْجِدِّ وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ یَدَّعِیْہِ فِیْ قَوْلِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح خِلَافًا لَھُمَا،

ترجمہ:۔ پھر موافقت ہزل ان معاملات میں واجب ہے کہ جنمیں ہزل مؤثر ہے جبکہ دونوں نے بنا پر اتفاق کیا ہو بہر حال جب عاقدین اس بات پر اتفاق کرلیں کہ وہ خالی الذہن تھے یا دونوں (ہزل وجد) میں اختلاف کریں اسکو جدی پر محمول کیا جائیگا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابو حنیفہ کے قول کے مطابق بخلاف صاحبین کے،

تشریح ــــــ ثم انہ انما یجب الخ اس عبارت سے مصنف ایک اصول بیان فرما رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے اور وہ ایسے امور ہیں کہ جنمیں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع، صلح عن دم العمد وغیرہ تو ان معاملات میں ہزل کی موافقت پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوگا جبکہ عاقدین ہزل پر قائم رہیں یعنے مذکورہ معاملات میں ہزل اسی وقت ہزل شمار ہوگا جبکہ متعاقدین عقد کے بعد ہزل پر قائم رہیں اور اگر عاقدین کا اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ وہ دونوں عقد کے وقت ہزل یا جد سے خالی الذہن تھے یا اختلاف ہو جائے بایں طور کہ ایک ہزل کا مدعی ہو اور دوسرا جد کا، ان دونوں صورتوں میں عقد کو جد اور حقیقت پسندی پر محمول کرتے ہوئے عقد کو صحیح قرار دیں گے لہٰذا طلاق واقع اور مال لازم ہوگا، یہ امام صاحب کا قول ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں طلاق کا واقع ہونا اور مال کا واجب ہونا جانب جد کو ترجیح دینے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس قسم میں ہزل باطل ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال واجب ہو جائے گا۔

وَاَمَّا الْاِقْرَارُ فَالْھَزْلُ یُبْطِلُہٗ سَوَاءٌ کَانَ الْاِقْرَارُ بِمَا یَحْتَمِلُ الْفَسْخَ اَوْ بِمَا لَا یَحْتَمِلُہٗ لِاَنَّ الْھَزْلَ یَدُلُّ عَلٰی عَدَمِ الْمُخْبَرِ بِہٖ وَکَذٰلِکَ تَسْلِیْمُ الشُّفْعَۃِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْاِشْھَادِ یُبْطِلُہُ الْھَزْلُ لِاَنَّہٗ مِنْ جِنْسِ مَا یَبْطُلُ بِخِیَارِ الشَّرْطِ وَکَذٰلِکَ اِبْرَاءُ الْغَرِیْمِ

ترجمہ:۔ اور بہر حال ہزل اقرار کو باطل کر دیتا ہے اقرار خواہ ایسی چیز کا ہو جسمیں احتمال فسخ ہو یا نہ ہو اسلئے کہ ہزل مخبر بہ کے عدم وجود پر دلالت کرتا ہے اور اسی طرح طلب و اشہاد کے بعد ہازلاً ترک شفعہ کو

کبھی باطل کرتا ہے اسلئے کہ ترک شفعہ ان معاملات میں سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہوجاتا ہے، اور اسی طرح مقروض کو قرض خواہ کا ہازلاً قرض سے بری کرنا بھی بری کرنے کو باطل کرتا ہے۔

تشریح ـــــ ما یحتمل الہزل کی تینوں قسموں میں سے انشارات سے فارغ ہونے کے بعد اب دوسری قسم اخبارات کا بیان فرمارہے ہیں، اگر کوئی شخص مذاقاً اقرار کرے اقرار خواہ ایسی شے کا ہو کہ جسمیں احتمال فسخ ہو جیسے بیع واجارہ یا نہ ہو جیسے نکاح وطلاق وغیرہ یہ اقرار باطل ہوجائے گا مثلاً دو آدمیوں نے ہازلاً لوگوں کے سامنے بیع یا نکاح کا اقرار کیا اور دونوں اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ ماضی میں ان کے درمیان نہ کوئی بیع ہوئی ہے اور نہ نکاح، تو یہ ہزل اس اقرار کو باطل کردے گا اسلئے کہ اقرار واخبار اگرچہ مخبر بہ کے وجود پر دلالت کرتے ہیں بشرطیکہ مزاقاً نہ ہوں مگر ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ ہازل لوگوں کے سامنے اسکے برخلاف ظاہر کرتا ہے جو حقیقت میں ہے یعنے حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہے اور وہ بطریق مزاق ظاہر کرتا ہے کہ معاملہ ہوا ہے، بہرحال ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اور اقرار مخبر بہ کے وجود پر، پس جب ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے تو بطریق ہزل اقرار کے ذریعہ مخبر بہ کو ثابت کرنا کیسے ممکن ہوگا لہٰذا اقرار باطل ہوجائے گا، مصنف فرماتے ہیں کہ ہزل کے ذریعہ جسطرح اقرار باطل ہوجاتا ہے اسیطرح طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد ترک شفعہ بھی باطل ہوجاتا ہے اور خیار شفعہ علی حالہ باقی رہتا ہے۔

فائدہ ـــــ اس بات سے آپ بخوبی واقف ہیں کہ طلب شفعہ تین طریقہ پر ہوتی ہے اول طلب مواثبہ جو کہ بیع کے علم کے وقت ہوتی ہے دوم طلب تقریر جس کو طلب اشہاد بھی کہتے ہیں یہ طلب مواثبہ کے بعد شفیع بائع یا مشتری یا زمین کے پاس جاکر طلب شفعہ پر گواہ بنائے اس سے شفعہ مستحکم ہوجاتا ہے حتی کہ اگر اس کے بعد طلب خصومت میں تاخیر کی تو حق شفعہ باطل نہ ہوگا، سوم طلب خصومت ہے اور وہ یہ ہے کہ قاضی کی مجلس میں حق شفعہ کا دعویٰ کرے۔ جب آپکو مذکورہ تفصیل معلوم ہوگئی تو اب سمجھنا چاہیئے کہ جسطرح ہزل کی وجہ سے اقرار باطل ہوجاتا ہے اسی طرح ہزلاً اول دونوں طلبوں کے بعد ترک شفعہ کرنے سے ترک شفعہ باطل ہوجاتا ہے یعنے حق شفعہ باقی رہتا ہے۔ اس کے بعد مصنف رح فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے مدیون کو ہزلاً بری کردیا تو ہزل کیوجہ سے یہ بری کرنا بھی باطل ہوجائے گا حتی کہ مدیون کو ہزلاً بری کرنا صحیح نہ ہوگا، دین مدیون پر علی حالہ باقی رہے گا۔

وَاَمَّا الْکَافِرُ اِذَا تَکَلَّمَ بِکَلِمَةِ الْاِسْلَامِ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِیْنِہٖ ھَازِلًا لَا یَجِبُ اَنْ یُحْکَمَ بِاِیْمَانِہٖ کَالْمُکْرَہِ لِاَنَّہٗ بِمَنْزِلَةِ اِنْشَاءٍ لَا یَحْتَمِلُ حُکْمُہُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِیَ،

ترجمہ :۔ اور بہر حال کافر نے جب کلمہ اسلام کا تکلم کیا اور اپنے دین سے ہزلاً برأت ظاہر کی تو اسکے ایمان کا حکم لگانا واجب ہوگا جیسا کہ مکرہ، اسلئے کہ ایمان ایسی انشاء کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح ـــــ مصنف علیہ الرحمہ ما یحتمل بالہزل کی تیسری قسم یعنے اعتقادیات کا بیان فرما رہے ہیں، اگر کسی کافر نے اسلام کا کلمہ اپنی زبان سے مزاقاً کہہ لیا اور اپنے دین سے اظہار برأت کر دیا تو احکام دنیا میں اسکے اسلام کا حکم لگایا جائے گا اسلئے کہ اقرار باللسان ایمان کے دو ارکان میں سے ایک ہے وہ پایا گیا جیسا کہ وہ شخص کہ جس سے کلمہ اسلام کہلوایا گیا وہ اس رکن کے موجود ہونے کی وجہ سے مسلمان شمار ہوتا ہے باوجودیکہ مکرہ کلمۂ اسلام کے تکلم پر راضی نہیں ہے لہذا ہزلاً کلمہ اسلام کہنے والا بدرجہ اولےٰ مسلمان شمار ہوگا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان ایسے انشاء کے مرتبہ میں ہے جسکا حکم رد و تراخی کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اسلام کا رد کرنا کسی طرح ممکن نہیں ہے، برخلاف بیع کہ بیع خیار عیب یا خیار رویت کی وجہ سے رد کا احتمال رکھتی ہے، اور اسی طرح اسلام کا حکم مؤخر نہیں ہوتا ہے بلکہ کلمہ اسلام کے تکلم کے فوراً بعد مرتب ہوتا ہے پس اسلام طلاق یا عتاق کے مانند ہوگا یعنے جسطرح طلاق وعتاق میں ہزل مؤثر نہیں ہوتا اسی طرح اسلام کے اندر بھی ہزل مؤثر نہیں ہوگا یعنے ہزل کا اعتبار نہیں ہوگا اسی طرح اگر کسی مسلمان نے ہزلاً کلمہ کفر کہہ دیا اگرچہ اسکے معنی کا ارادہ نہ کیا ہو تو یہ شخص ہزل کی وجہ سے مرتد ہو جائے گا۔

وَاَمَّا السَّفَهُ فَلَا يُخِلُّ بِالْاَهْلِيَّةِ وَلَا يَمْنَعُ شَيْئًا مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يُوْجِبُ الْحَجْرَ اَصْلًا عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهٖ فِيْمَا لَا يُبْطِلُهُ بِالْهَزْلِ لِاَنَّهٗ مُكَابَرَةُ الْعَقْلِ بِغَلَبَةِ الْهَوٰى فَلَمْ يَكُنْ سَبَبًا لِلنَّظَرِ وَمَنْعُ الْمَالِ عَنِ السَّفِيْهِ الْمُبَذِّرِ فِىْ اَوَّلِ الْبُلُوْغِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِمَّا عُقُوْبَةً عَلَيْهِ اَوْ غَيْرَ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى فَلَا يَحْتَمِلُ الْمُقَايَسَةَ،

ترجمہ :۔ اور بہر حال سفاہت اہلیت میں خلل انداز نہیں ہوتی اور نہ احکام شرع میں سے کسی حکم کو مانع ہوتی ہے اور نہ حجر کو واجب کرتی ہے نزدیک ابو حنیفہؒ کے اور اسی طرح دوسروں کے نزدیک بھی ان معاملات میں کہ جو ہزل سے باطل نہیں ہوتے (مثلاً طلاق وعتاق) حجر کو واجب نہیں کرتا اسلئے کہ سفیہ غلبہ ہوی کی وجہ سے عقل کی مخالفت کرتا ہے لہذا سفاہت شفقت کا سبب نہیں ہو سکتی اور ابتداء بلوغ میں سفیہ مبذر سے مال کو روکنا نص سے ثابت ہے یا یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا غیر معقول المعنے ہے لہذا

قیاس کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح ــــــ سفاہت عوارض مکتسبہ میں سے پانچواں عارض ہے سفاہت لغت میں خفت عقل اور بے وقوفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں تبذیر المال علی خلاف مقتضی العقل کو کہتے ہیں، سفاہت کیوجہ سے چونکہ قوی ظاہری و باطنی میں کسی قسم کا ضعف یا خلل واقع نہیں ہوتا لہٰذا سفاہت کیوجہ سے نہ اہلیت میں خلل واقع ہوگا اور نہ احکام شرعیہ میں سے کوئی حکم منتفی ہوگا بلکہ اس پر تمام احکام اسی طرح واجب ہونگے جسطرح عاقل بالغ پر ہوتے ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک سفاہت کسی قسم کے تصرف کو نہیں روکتی تصرف خواہ ایسا ہو جو ہزل سے باطل نہ ہوتا ہو جیسے نکاح، عتاق اور طلاق چنانچہ خواہ ایسا ہو کہ جو ہزل سے باطل ہوجاتا ہو جیسے بیع و اجارہ وغیرہ، اسی طرح صاحبین کے نزدیک سفاہت ان معاملات پر پابندی عائد نہیں کرتی جن معاملات کو ہزل باطل نہیں کرتا جیسے نکاح، طلاق اور عتاق وغیرہ چنانچہ مذکورہ تمام معاملات میں سفیہ کا تصرف اسی طرح درست ہے جسطرح غیر سفیہ کا البتہ صاحبین کے نزدیک سفاہت ان معاملات پر پابندی عائد کرتی ہے جو ہزل سے باطل ہوجاتے ہیں جیسے بیع و اجارہ۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ کو بیع و اجارہ وغیرہ میں اس پر شفقت کیوجہ سے محجور قرار دیا جاتا ہے جیساکہ صبی لایعقل اور مجنون کو بیع و اجارہ میں ان کے فائدہ کی خاطر محجور قرار دیا جاتا ہے لہٰذا صاحبین کے نزدیک سفیہ کی بیع، اجارہ، ہبہ وغیرہ جن معاملات میں احتمال نقض ہے نافذ نہ ہوں گے اسلئے کہ اگر سفیہ کو محجور قرار نہ دیا گیا تو وہ اپنا تمام مال بیجا خرچ کرکے بیت المال کے لئے بوجھ بن جائے گا اسی وجہ سے شفقۃً سفیہ کو محجور قرار دیدیا گیا۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ سفاہت جنون وغیرہ کے مانند آفت سماوی نہیں ہے کسبی ہے بلکہ معصیت ہے کیونکہ سفیہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کیوجہ سے ایک معاملہ کی قباحت کو جاننے کے باوجود اس پر عمل کرکے عقل کے ساتھ مخالفت اور دشمنی کرتا ہے جب معاملہ ایسا ہے تو سفیہ کسی شفقت و رحمت کا مستحق نہ ہوگا لہٰذا وہ مذکورہ معاملات میں محجور عن التصرف بھی نہ ہوگا۔

سوال ــــــ جب سفیہ امام صاحب کے نزدیک شفقت کا مستحق نہیں ہے تو سفیہ مبذر سے پچیس سال تک اس کا مال کیوں روک لیا جاتا ہے؟

جواب ــــــ اس کا ثبوت نص سے ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " ولا تؤتوا السفہاء اموالکم " یعنے سفہاء کو ان کا مال جو تمہارے پاس ہے نہ دو " فان آنستم منہم رشدًا فادفعوا الیہم اموالہم " اور جب تم یہ محسوس کرلو کہ وہ سمجھدار ہوگئے ہیں تو ان کا مال ان کو دے دو۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ بلوغ کے ابتدائی زمانہ میں بچپن کے اثر کی وجہ سے اسمیں سفاہت ہوتی ہے جب سفاہت کا زمانہ قدرے طویل ہوجائے

تو اس کو آزماتے رہو جب تم کو تجربہ سے یہ یقین ہو جائے کہ وہ سمجھدار ہو گیا ہے تو اس کو اسکا مال دے دو امام صاحب نے اس کی مدت پچیس سال مقرر کی ہے اسلئے کہ ۲۵ سال کی عمر میں انسان دادا بن سکتا ہے اور جب آدمی دادا بن جاتے تو اب اسمیں سمجھداری آجانی چاہیئے اور عام طور پر سمجھ آ ہی جاتی ہے اس لئے ۲۵ سال عمر ہونے پر مال حوالہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

ومنع المال عن السفیہ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے امام صاحب کے مسلک پر ہونیوالے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ حفظ مال کی خاطر سفیہ سے اس کا مال روک لینے کے قائل ہیں یہاں تک کہ ۲۵ سال کی عمر تک اس کو نہیں دیا جاتا تو اس پر قیاس کرتے ہوئے حجر عن التصرفات کو بھی ثابت کرنا چاہیئے کیونکہ حفظ مال کے سلسلہ میں حجر اور منع المال دونوں برابر ہیں۔

جواب ـــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سفیہ سے اس کے مال کو روک لینا یا تو بطریق عقوبت ہے اسلئے کہ تبذیر معصیت اور اتباع ہوئے ہے اور منع المال اس کی سزا ہے یا غیر معقول المعنے (امر تعبدی) ہے اسلئے کہ مالک سے اس کے مال کو روک لینا باوجودیکہ وہ کمال عقل اور کمال تمیز رکھتا ہے خلاف عقل اور خلاف قیاس ہے اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنے ہو اور عقوبت کے طور پر نہ ہو، پس یہاں مقیس علیہ (منع المال) چونکہ غیر معقول یا عقوبت کے طور پر ہے اسلئے قیاس کی شرط فوت ہو گئی لہٰذا منع مال پر حجر کو قیاس کرتے ہوئے سفیہ کو محجور قرار دینا درست نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الْخَطَاءُ فَهُوَ نَوْعٌ جُعِلَ عُذْرًا صَالِحًا لِسُقُوْطِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى اِذَا حَصَلَ عَنْ اِجْتِهَادٍ وَشُبْهَةً فِي الْعُقُوْبَةِ حَتّٰى قِيْلَ الْخَاطِيْ لَا يَأْثَمُ وَلَا يُؤَاخَذُ بِحَدٍّ وَلَا قِصَاصٍ لٰكِنَّهُ لَا يَنْفَكُّ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيْرٍ يَصْلَحُ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهُ عِنْدَنَا وَيَجِبُ اَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهُ كَبَيْعِ الْمُكْرَهِ،

ترجمہ۔ اور بہر حال خطاء ایسی قسم ہے جس کو حقوق اللہ کے لئے عذر قرار دیا گیا ہے جبکہ اجتہاد کے باوجود واقع ہو جائے اور عقوبت میں شبہ قرار دیا جائے گا یہاں تک کہ خاطی نہ (عند اللہ) گنہگار ہوگا اور نہ حد و قصاص میں ماخوذ ہوگا، اس کے باوجود کوتاہی کے ارتکاب سے بری قرار نہیں دیا جائے گا جو کہ جزاء قاصر کا سبب ہوتی ہے اور خاطی کی طلاق ہمارے نزدیک (بخلاف امام شافعی) کے صحیح ہے اور خاطی کی بیع اسی طرح منعقد ہو جاتی ہے جسطرح مکرہ کی ہو جاتی ہے۔

تشریح ـــــ خطاء عوارض مکتسبہ میں سے چھٹا عارض ہے، خطاء لغت میں صواب کی ضد کو

کہتے ہیں اور اصطلاح میں بغیر قصد تام کے کسی فعل کو کرنا مثلاً شکار کو تیر مارا مگر کسی انسان کو لگ گیا یہ خطار شمار ہوگی اسلئے کہ تیر کو ارادۃً چلایا مگر انسان کو مارنے کا ارادہ نہیں تھا اسی کو قصدِ غیر تام کہتے ہیں، خطار کو حقوق اللہ میں قابل معافی عذر قرار دیا گیا ہے بشرطیکہ احتیاط اور بیدار مغزی کے باوجود واقع ہو یہانتک کہ اگر تحری کے باوجود جہت قبلہ میں خطار واقع ہوگئی تو یہ خطار معاف ہے اور نماز درست ہے البتہ یہ معافی حقوق اللہ میں ہے اگر کسی نے خطارً حق العبد ضائع کردیا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا مثلاً شکار سمجھکر کسی کی بکری مار دی یا اپنا مال سمجھ کر غیر کا مال کھالیا تو نقصان کا ضامن ہوگا۔

فائدہ ـــــ اس بات میں اختلاف ہے کہ خاطی سے مواخذہ عقلاً جائز ہے یا نہیں، معتزلہ کے یہاں جائز نہیں ہے اسلئے کہ خطار جنایت نہیں ہے چونکہ خطار میں ارادہ نہیں ہوتا اور جنایت کے بغیر مواخذہ حکمت کے خلاف ہے تو اللہ تعالیٰ کی شان کے مناسب نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک خطار پر مواخذہ عقلاً جائز ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے خطار پر مواخذہ نہ کرنے کی طلب کی تلقین فرمائی ہے " ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا ۔ اگر خطار پر مواخذہ درست نہ ہوتا تو یہ ایسی شئے ہوگی کہ جس کا وقوع جائز نہیں ہے اور یہ تحصیل حاصل ہے لیکن جواز کے باوجود مواخذہ کا ساقط ہوجانا یہ آپ صلعم کی دعار کی برکت سے ہے آپنے فرمایا " ربنا لا تواخذنا "

وشبہۃ فی العقوبۃ الخ اسکا عطف عذراً پر ہے مطلب یہ ہے کہ خطار جسطرح حقوق اللہ کو ساقط کرنے کے لائق عذر ہے اسی طرح باب عقوبت میں خطار کو شبہ قرار دیدیا گیا ہے یعنی جسطرح شبہ کی وجہ سے حدود و قصاص دفع ہوجاتے ہیں خطار سے بھی دفع ہوجاتے ہیں حتیٰ کہ خاطی نہ تو گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر حدود و قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے چنانچہ اگر شب زفاف میں کسی شخص نے اپنی منکوحہ کے بجائے کسی غیر سے وطی کرلی تو یہ شخص نہ تو گنہگار ہوگا اور نہ اس پر حد زنا جاری ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے شکار سمجھ کر خطارً کسی انسان کو قتل کردیا تو نہ اس پر قصاص واجب ہوگا اور نہ قتل عمد کا مجرم قرار دیا جائے گا، اور اصل اس سلسلہ میں، لیس علیکم جناح فیما اخطاتم بہ "

لکنہ لا ینفک عن ضرب الخ، مصنف اس عبارت سے ایک وہم کا ازالہ فرما رہے ہیں وہم یہ ہے کہ جب خطار کیوجہ سے عقوبت اور سزا معاف ہوجاتی ہے تو قتل خطار میں قاتل پر کفارہ اور دیت بھی واجب نہ ہونی چاہئے اسلئے کہ کفارہ میں بھی عقوبت کے معنے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خطار فعل کے ارتکاب میں ایک گونہ کوتاہی ہوتی ہے اس طور پر کہ اگر اس نے احتیاط اور بیدار مغزی سے کام لیا ہوتا تو اس خطار سے بچ سکتا تھا اور یہ کوتاہی اگرچہ عقوبت محضہ اور جزار کامل کا سبب نہیں ہوسکتی لیکن جزار قاصر کا سبب بن سکتی ہے اور وہ جزار قاصرہ کفارہ ہے، کفارہ جزار قاصرہ

اسلئے ہے کہ کفارہ من وجہ تو عبادت ہے چنانچہ کفارہ کفار پر واجب نہیں ہوتا اور من وجہ عقوبت ہے اسلئے کہ وہ فعل کی جزاء ہے بغیر کسی فعل کے واجب نہیں ہوتا۔ کفارہ میں دو جہتیں ہیں عبادت اور عقوبت لہٰذا اس کا سبب بھی متردد بین الحظر والاباحت ہونا چاہیئے اور وہ خطاء ہے اسلئے کہ نفس رمی مباح ہے مگر ترک احتیاط محظور ہے۔ مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک خاطی کی طلاق واقع ہوگی مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے اِسْقِنِی کہنے کے بجائے خطاءً انت طالقٌ کہہ دیا تو طلاق واقع ہوجائے گی مگر امام شافعی کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، امام شافعیؒ خاطی کو نائم پر قیاس کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ کلام کی صحت کا تعلق ارادہ سے ہوتا ہے اور جسطرح نائم کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا خاطی کا بھی کوئی ارادہ نہیں ہوتا نیز علیہ السلام نے فرمایا ہے "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" لہٰذا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کا تعلق کلام سے ہے اور قصد وارادہ امر مخفی ہے جس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوسکتا بلکہ حکم سبب ظاہر سے متعلق ہوتا ہے اور وہ اہلیت قصد اور بلوغ ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خاطی کو نائم پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ نائم بالکلیہ مسلوب الاختیار ہوتا ہے اور خاطی کو اختیار حاصل ہوتا ہے البتہ اختیار کے استعمال میں کوتاہی کرتا ہے اب رہا حدیث سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے آخرت کی سزا کا مرتفع ہونا مراد ہے دنیاوی حکم کا جاری نہ ہونا مراد نہیں ہے چنانچہ خاطی پر دیت اور کفارہ کا واجب ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ خطاء کیوجہ سے دنیاوی حکم مرتفع نہیں ہوتا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جسطرح خاطی کی طلاق واقع ہوجاتی ہے اس کی بیع بھی درست ہوتی ہے مثلاً اگر کوئی شخص سبحان اللہ کہنا چاہے اور اس کی زبان سے بعت منک ہٰذا بالف درہم نکل گیا اور مخاطب نے قبول کرلیا تو بیع درست ہوجائے گی مگر بیع کی صحت رضامندی پر موقوف ہوگی جیساکہ مکرہ کی بیع فاسد ہوکر منعقد ہوجاتی ہے، انعقاد کا سبب ایجاب وقبول کا اس کے محل میں واقع ہونا ہے اور فساد کا سبب رضامندی کا نہ پایا جانا ہے۔

وَاَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ اَسْبَابِ التَّخْفِيْفِ يُؤَثِّرُ فِيْ قَصْرِ ذَوَاتِ الْاَرْبَعِ وَفِيْ تَاْخِيْرِ الصَّوْمِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوْجِبًا ضَرُوْرَةً لَازِمَةً قِيْلَ اِنَّهُ اِذَا اَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ اَوْ مُقِيْمٌ فَسَافَرَ لَا يُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ وَلَوْ اَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيْحِ شُبْهَةً فِيْ اِيْجَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ اَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا اِذَا مَرِضَ لِمَا قُلْنَا۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال سفر تو وہ تخفیف کے اسباب میں سے ہے اور سفر رباعیہ میں قصر کی صورت میں اور روزہ میں تاخیر کی صورت میں موثر ہوتا ہے لیکن سفر چونکہ اختیار کردہ امور میں سے ہے اور ایسی ضرورت کو لازم نہیں کرتا جو لازم ہو اسلئے کہا گیا ہے کہ اگر مسافر نے روزہ دار ہوکر صبح کی یا مقیم نے روزہ کی حالت میں صبح کی اور پھر مسافر ہوگیا تو ان کے لئے افطار کرنا مباح نہ ہوگا بخلاف مریض کے، اور اگر مسافر نے افطار کرلیا تو سفر مبیح کا وجود کفارہ واجب کرنے میں شبہ ہوگا اور اگر مقیم نے روزہ توڑنے کے بعد سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب (روزہ توڑنے کے بعد) مریض ہوگیا تو کفارہ ساقط ہوجائیگا جیسا ہم نے بیان کیا کہ (مرض امور سماویہ میں سے ہے)

تشریح ——— عوارض مکتسبہ میں سے ساتواں عارض ہے سفر لغت میں قطع مسافت کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں بقصد سیر طویل خروج کا نام ہے جس کی ادنٰے مدت اونٹ اور پیدل چلنے والے کی رفتار سے تین دن اور تین رات ہے مسافر کی عقل اور قدرت چونکہ باقی رہتی ہیں اسلئے سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے البتہ سفر احکام میں اسباب تخفیف میں سے ہے اسی کو مصنف نے فرمایا ہے کہ سفر صلوٰۃ رباعیہ میں مؤثر ہے یعنے بعد والی رکعتوں کو ساقط کر دیتا ہے حتےٰ کہ احناف کے نزدیک اکمال بالکل مشروع نہیں ہے امام شافعی رح کے نزدیک عزیمت اکمال ہے مگر قصر کی بھی رخصت ہے جیسا کہ مسافر کے لئے روزہ رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے، نیز امام شافعی رح کے نزدیک سفر معصیت میں رخصت نہیں ہے بخلاف احناف کے کہ خواہ سفر معصیت ہو یا سفر عبادت قصر واجب ہے اسلئے کہ نفس سفر مشقت کے قائمقام ہے اور مشقت حقیقی ہو یا تقدیری قصر واجب اور اکمال ممنوع ہے۔

لکنہ لما کان من الامور المختارۃ الخ مصنف اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جب سفر اسباب تخفیف میں سے ہے تو مسافر مریض کے مانند ہوگا اور جب ایسا ہے تو اگر مسافر بحالتِ روزہ صبح کرے یا مقیم بحالتِ روزہ صبح کرے پھر سفر شروع کر دے تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہونا چاہیئے اور اس مقیم پر کہ جس نے روزہ توڑنے کے بعد سفر شروع کیا ہے کفارہ لازم نہ ہونا چاہیئے جیسا کہ مریض اگر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ مصنف علیہ الرحمہ اسی سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سفر اور مرض کے درمیان فرق یہ ہے کہ سفر اختیاری چیز ہے بشرطیکہ اجباری نہ ہو اور مرض اختیاری چیز نہیں ہے نیز سفر ضرورت کو لازم کرنے والا نہیں ہے یعنے سفر ایسی ضرورت کو لازم نہیں کرتا کہ جس کی وجہ سے افطار لازم ہو اور اسکا دفع کرنا ممکن نہ ہو بلکہ سفر کو ترک کرکے ضرورت کو دفع کر سکتا ہے۔

اس کے برخلاف اگر مریض نے بتکلف روزہ رکھ لیا اور پھر افطار کا ارادہ کر لیا تو اس کے لئے

افطار حلال ہوگا۔ اور اگر مسافر نے بحالت صوم صبح کر کے یا مقیم صائم نے سفر شروع کر کے روزہ توڑ دیا تو ان دونوں پر کفارہ واجب نہ ہوگا اسلئے کہ کفارہ ایسے صوم واجب کو توڑنے سے واجب ہوتا ہے کہ جسمیں کسی طرح کا شبہ نہ ہو حالانکہ سبب وجوب کفارہ میں شبہ پیدا کرتا ہے اور اگر مقیم صائم نے بحالت اقامت روزہ توڑ دیا اور پھر سفر شروع کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا اسلئے کہ اس صورت میں سفر مبیح جو وجوب کفارہ میں شبہ پیدا کرتا ہے روزہ توڑتے وقت نہیں پایا گیا اور جب شبہ نہیں پایا گیا تو کفارہ بھی ساقط نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر تندرست صائم نے بحالت صحت روزہ توڑ دیا اور پھر مریض ہوگیا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا اسلئے کہ مرض امر سماوی ہے اسمیں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے لہٰذا یہ ایسا ہوگا جیسا کہ بحالت مرض افطار کیا ہو۔

وَأَمَّا الْإِكْرَاهُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَيُوْجِبُ الْإِلْجَاءَ وَقَاصِرٌ يُعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلَا يُوْجِبُ الْإِلْجَاءَ وَالْإِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهٖ لَا يُنَافِيْ أَهْلِيَّةً وَلَا يُوْجِبُ وَضْعَ الْخِطَابِ بِحَالٍ لِأَنَّ الْمُكْرَهَ مُبْتَلًى وَالْاِبْتِلَاءُ يُحَقِّقُ الْخِطَابَ أَلَا تَرٰى أَنَّهٗ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظْرٍ وَإِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَأْثَمُ فِيْهِ مَرَّةً وَيُؤْجَرُ أُخْرٰى فَلَا رُخْصَةَ فِي الْقَتْلِ وَالْجُرْحِ وَالزِّنَا بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ أَصْلًا وَلَا حَظْرَ مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْتَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخِنْزِيْرِ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال اکراہ کی دو قسمیں ہیں ایک کامل جو اختیار کو فاسد کرتا ہے اور اضطرار کو ثابت کرتا ہے اور دوسری قسم قاصر ہے جو رضا کو معدوم کرتی ہے اور اضطرار کو ثابت نہیں کرتی اور اکراہ اپنی تمام اقسام کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ مکرہ سے خطاب کو کسی حال میں ساقط کرتا ہے اسلئے کہ مکرہ مبتلیٰ ہوتا ہے اور ابتلاء خطاب کو محقق کرتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مکرہ فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہے اور اسمیں مکرہ کبھی گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے لہٰذا قتل، زخم اور زنا میں اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کے ساتھ مردار، شراب اور سور میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

تشریح ــــــ عوارض مکتسبہ میں سے یہ آٹھواں عارض ہے اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر اکراہ کامل وہ ہے کہ جس میں جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو اکراہ کی یہ قسم مکرہ کے اختیار صحیح کو فاسد کرتی ہے اور اضطرار کو ثابت کرتی ہے۔ معلوم ہونا چاہیئے کہ اختیار کی دو قسمیں ہیں صحیح اور فاسد

صحیح وہ ہے کہ فاعل جسمیں مستقل ہو اسکا اختیار کسی دوسرے کے تابع نہ ہو، اور فاسد وہ ہے کہ فاعل اسمیں مستقل نہ ہو بلکہ اس کا اختیار دوسرے کے تابع ہو۔

اکراہ قاصر وہ ہے کہ جو رضا کو معدوم کر دے یعنے فاعل اس فعل کو کہ جس پر مجبور کیا گیا ہے بخوشی نہ کرے اکراہ قاصر میں جان یا عضو کے تلف کا خوف نہیں ہوتا مگر ضرب شدید یا حبس مدید کا خوف ہوتا ہے، اکراہ کی یہ قسم اختیار کو فاسد نہیں کرتی، اکراہ کی ایک تیسری قسم بھی ہے جسکو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے اسلئے کہ اس سے احکام متعلق نہیں ہیں اور وہ یہ ہے کہ اسمیں نہ اختیار فاسد ہوتا ہے اور نہ رضا معدوم ہوتی ہے مثلاً یہ کہ کسی کے والدین یا لڑکے یا بیوی وغیرہ کو حبس کرنے کی دھمکی دیکر اکراہ کیا جائے۔

اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر نہ اہلیت وجوب کے منافی ہے اور نہ اہلیت ادا کے اور نہ اکراہ کی وجہ سے مکرَہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے اسلئے کہ مکرَہ حالت اکراہ میں اسی طرح مکلف رہتا ہے جسطرح حالت اختیار میں بلکہ ابتلا تو خطاب کو اور زیادہ مؤکد کر دیتا ہے۔

الا تری انہ متردد الخ یہ والابتلاء یحقق الخطاب کی تاکید ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مکرَہ پر اس عمل کو کرنے میں کہ جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے چار قسم کے احکام عائد ہوتے ہیں، فرض، حرام، اباحت اور رخصت، مکرَہ علیہ پر بعض صورتوں میں عمل فرض ہوتا ہے جیساکہ اکل میتۃ جبکہ اکراہ کامل ہو ایسی صورت میں مردار کھالینا مکرَہ کے لئے فرض ہے اگر نہ کھا کر جان دے دی تو عند اللہ سزا کا مستحق ہوگا اسلئے کہ اس نے خود کو ہلاکت میں ڈالا حالانکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا۔ لاتلقوا بایدیکم الی التہلکۃ۔ اور بعض صورتوں میں ما اکرہ علیہ پر عمل کرنا حرام ہوتا ہے جیساکہ زنا اور قتل نفس بغیر حق، اگر کسی شخص کو مذکورہ دونوں کاموں پر مجبور کیا اور اس نے اپنی جان بچانے کیلئے زنا یا قتل کا ارتکاب کر لیا تو حرام ہے، اور بعض صورتوں میں ما اکرہ علیہ پر عمل کرنا مباح ہوتا ہے مثلاً روزہ توڑنے پر اکراہ، اگر کسی کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے روزہ توڑنا مباح ہے اور بعض صورتوں میں ما اکرہ علیہ پر عمل کرنا رخصت ہوجاتا ہے مثلاً کلمہ کفر کہنے پر اکراہ، اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے رخصت ہے کہ کلمہ کفر زبان سے کہدے بشرطیکہ قلب مطمئن ہو اگرچہ عزیمت کلمہ کفر نہ کہنا ہے اگرچہ جان قربان کرنی پڑے۔

اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت میں فعل مباح نہیں ہوجاتا کہ اس فعل کی حرمت ہی مرتفع ہوجائے البتہ رفع الاثم میں اباحت کا معاملہ کیا جاتا ہے اور اباحت میں فعل کی حرمت مرتفع ہوجاتی ہے۔ مذکورہ چاروں قسموں کے احکام مکرَہ سے متعلق ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مکرَہ مخاطب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے ورنہ مذکورہ احکام میں مکرَہ کو مخاطب نہ بنایا جاتا۔

وَرَخَّصَ فِي اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ وَاِفْسَادِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ وَاِتْلَافِهٖ مَالَ الْغَيْرِ وَالْجِنَايَةِ عَلَى الْاِحْرَامِ وَتَمْكِيْنِ الْمَرْأَةِ مِنَ الزِّنَا فِي الْاِكْرَاهِ الْكَامِلِ وَاِنَّمَا فَارَقَ فِعْلُهَا فِعْلَهٗ فِي الرُّخْصَةِ لِاَنَّ نِسْبَةَ الْوَلَدِ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهَا فَلَمْ يَكُنْ فِي مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ الرَّجُلِ وَلِهٰذَا اَوْجَبَ الْاِكْرَاهُ الْقَاصِرُ شُبْهَةً فِي دَرْءِ الْحَدِّ عَنْهَا دُوْنَ الرَّجُلِ فَثَبَتَ بِهٰذِهِ الْجُمْلَةِ اَنَّ الْاِكْرَاهَ لَا يَصْلَحُ لِاِبْطَالِ شَيْءٍ مِنَ الْاَقْوَالِ وَالْاَفْعَالِ جُمْلَةً اِلَّا بِدَلِيْلٍ غَيْرِهٖ عَلٰى مِثَالِ فِعْلِ الطَّائِعِ،

ترجمہ:۔ اور اکراہ کامل میں کلمہ کفر جاری کرنے نماز و روزہ فاسد کرنے اور دوسرے کا مال تلف کرنے احرام پر جنایت کرنے اور عورت کو زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے رخصت کے معاملہ میں جدا ہے اسلئے کہ ولد کی نسبت عورت سے کسی حال میں منقطع نہیں ہوتی لہٰذا عورت کا قدرت دینا قتل کے معنیٰ میں نہیں ہوگا بخلاف مرد کے اور اسی وجہ سے اکراہ قاصر عورت کے حق میں (حد زنا) کو رفع کرنے میں شبہ پیدا کرتا ہے نہ کہ مرد کے حق میں۔ پس مذکورہ جملہ امور سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ اقوال وافعال میں سے کسی چیز کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر ایسی دلیل سے جو اس کو بدل دے غیر مکرَہ کے فعل کے مانند۔

تشریح ——— مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں رخصت کی چند مثالیں ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ مکرَہ کے لئے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے بشرطیکہ تصدیق قلبی موجود ہو اسی طرح مکرَہ کے لئے نماز و روزہ فاسد کرنے کی رخصت ہے، علیٰ ہٰذا القیاس مکرَہ کو غیر کے مال کو تلف کرنے کی رخصت ہے اسی طرح مکرَہ کیلئے احرام پر جنایت کرنے کی رخصت ہے کہ وہ اکراہ کیوجہ سے احرام کے منافی عمل کر سکتا ہے مثلاً شکار کرنے اور سلا ہوا کپڑا پہننے کی رخصت ہے اسی طرح مکرَہ عورت کیلئے اس بات کی رخصت ہے کہ وہ مرد کو اکراہ کیوجہ سے زنا پر قدرت دے دے مگر مذکورہ تمام رخصتیں اکراہ کامل کی صورت میں ہیں، یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ اکراہ کامل کے وقت مذکورہ امور کو کرنے کی صرف رخصت ہے یہ امور مباح نہیں ہو جاتے کیونکہ ان امور کی حرمت علیٰ حالہا باقی رہتی ہے البتہ دفع حرج کے لئے مکرَہ کو رخصت دیدی گئی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مذکورہ امور کو اختیار کرنے کے سلسلہ میں صبر کیا اور اس کو قتل کر دیا گیا تو عند اللہ ماجور ہوگا برخلاف مباح کے کہ جو چیز اکراہ کامل کے وقت مباح ہو جاتی ہے اس کی حرمت باقی نہیں رہتی حتیٰ کہ اگر مکرَہ ان امور کے ارتکاب سے باز رہا تو وہ ماجور نہیں ہوگا بلکہ گنہگار ہوگا۔

وانما فارق فعلہا الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اکراہ کامل کی صورت میں جسطرح عورت

کو زنا پر قدرت دینے کے سلسلہ میں رخصت دی گئی ہے یہ رخصت مرد کو بھی حاصل ہونی چاہیئے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کا فعل زنا مرد کے فعل زنا سے مختلف ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ولد کی نسبت کسی بھی حال میں عورت سے منقطع نہیں ہوتی ہے حتیٰ کہ زنا کی صورت میں بچہ زانیہ کیطرف منسوب ہوتا ہے مرد کی طرف منسوب نہیں ہوتا اس کے برخلاف زانی مرد سے ولد کی نسبت منقطع ہوجاتی ہے چنانچہ ولد الزنا زانی کیطرف منسوب نہیں ہوتا جب یہ بات ہے تو زنا مرد کے حق میں قتل عمد کے حکم میں ہوگا یعنی ولد الزنا کا نسب چونکہ زانی سے ثابت نہیں ہوتا اسلئے زانی پر اس کا نفقہ بھی واجب نہ ہوگا اور ماں (مزنیہ) اپنے عجز عن الکسب کیوجہ سے چونکہ انفاق پر قادر نہیں ہے اسلئے کہ زنا ولد کی ہلاکت کا سبب ہوگا، حاصل یہ کہ زنا مرد کے حق میں ناحق قتل عمد کے معنے میں ہے اور قتل ناحق چونکہ رخصت دیئے جانے سے مانع ہے اسلئے مرد کیلئے اکراہ کامل کی صورت میں بھی زنا کی رخصت نہ ہوگی برخلاف عورت کے کہ اسکا زنا پر قدرت دینا قتل کے حکم میں نہیں ہے لہٰذا اکراہ کامل کی صورت میں اس کو زنا پر قدرت دینے کی رخصت ہوگی۔
ولہٰذا اوجب الاکراہ القاصر الخ چونکہ اکراہ کامل عورت کے حق میں رخصت ثابت کرتا ہے لہٰذا عورت کے حق میں اکراہ قاصر حد زنا کو ساقط کرنے کا شبہ پیدا کرے گا اور مرد کے حق میں ثابت نہیں کرے گا مطلب یہ کہ اکراہ قاصر کیوجہ سے عورت نے زنا کرلیا تو اس پر حد جاری نہ ہوگی اسلئے کہ اکراہ کامل عورت کے حق میں رخصت ثابت کرتا ہے اور اگر مرد نے اکراہ قاصر کیوجہ سے زنا کرلیا تو اس پر حد زنا جاری ہوگی اسلئے کہ اکراہ کامل مرد کے حق میں رخصت ثابت نہیں کرتا۔
مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ مذکورہ چیزیں یعنی اکراہ کا اہلیت کے منافی نہ ہونا اور مکرَہ سے خطاب کا ساقط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اکراہ نہ تو اقوال مثلاً طلاق وعتاق وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ افعال یعنی قتل اور اتلاف مال غیر وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے البتہ اگر کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اس کے قول وفعل کو بدل دے تو اس وقت مکرَہ کا قول وفعل باطل ہوجائیگا جیسا کہ غیر مکرَہ کا قول وفعل باطل نہیں ہوتا بلکہ معتبر ہوتا ہے لیکن اگر کوئی مغیر پایا جائے تو اسکا قول و فعل باطل اور غیر معتبر ہوجاتا ہے مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے "انت طالق" کہا تو تکلم کے فوراً بعد طلاق واقع جائے گی لیکن اگر کوئی مغیر لاحق ہوگیا مثلاً استثناء یا التعلیق تو طلاق واقع نہ ہوگی مثلاً انت طالق کے بعد انشاء اللہ یا ان دخلت الدار کہہ لیا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔
اسی طرح اگر کسی نے شراب پی یا زنا کیا تو اسکا یہ فعل معتبر ہوگا اور اسپر حد جاری ہوگی لیکن اگر کوئی مغیر پایا گیا مثلاً یہ افعال دارالحرب میں پائے گئے یا شبہ کا تحقق ہوگیا تو اس وقت یہ افعال معتبر نہ ہوں گے اسی طرح مکرَہ کے افعال واقوال صحیح ہوتے ہیں لیکن اگر مغیر پایا جائے تو اس کے اقوال وافعال معتبر

اور صحیح نہ ہوں گے۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ اَثَرُ الْاِكْرَاهِ اِذَا تَكَامَلَ فِي تَبْدِيْلِ النِّسْبَةِ وَاَثَرُهٗ اِذَا قَصُرَ فِي تَفْوِيْتِ الرِّضَاءِ فَيَفْسُدُ بِالْاِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ وَلَا يَصِحُّ الْاَقَارِيْرُ كُلُّهَا لِاَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ الْمُخْبَرِ بِهٖ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَةُ عَدَمِهٖ وَاِذَا اتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ بِقُبُوْلِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَاِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالُ لَا يَجِبُ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَالْمَالُ يَنْعَدِمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَاَنَّ الْمَالَ لَمْ يُوْجَدْ فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ لِطَلَاقِ الصَّغِيْرِ عَلٰى مَالٍ بِخِلَافِ الْهَزْلِ لِاَنَّهٗ يَمْنَعُ الرِّضَاءَ بِالْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلٰى مَا مَرَّ

ترجمہ:۔ اور اکراہ کامل کا اثر تبدیل نسبت کی صورت میں ظاہر ہوگا اور اکراہ قاصر کا اثر رضار کے فوت ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا پس اکراہ کیوجہ سے ہر وہ معاملہ فاسد ہوجائے گا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضار پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ بیع اور اجارہ، اور کسی قسم کا اقرار صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ اقرار کی صحت مخبر بہ کے وجود کا تقاضہ کرتی ہے اور مخبر بہ کے عدم پر دلیل قائم ہو چکی ہے اور جب خلع میں قبول مال کے ساتھ اکراہ متعلق ہوجائے تو اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی اور مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضار کو معدوم کر دیتا ہے اور رضار کے بغیر مال معدوم ہوجاتا ہے گویا کہ مال کا ذکر ہی نہیں ہوا لہٰذا طلاق مال کے بغیر واقع ہوجائے گی جیسا کہ صغیرہ کو مال پر طلاق دینا برخلاف ہزل فی الخلع کے اسلئے کہ ہزل رضا بالحکم سے مانع ہوتا ہے نہ کہ رضا بالسبب سے، پس ہزل خیار شرط کے مانند ہوجائے گا جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح ــــ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب اکراہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اس کا اثر کہاں ظاہر ہوتا ہے۔

جواب ــــ اس کا اثر دو باتوں میں ظاہر ہوتا ہے پہلی بات تو یہ کہ اگر اکراہ کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوگا یعنے فعل کی نسبت تبدیل ہوجاتی ہے مطلب یہ کہ جو فعل مکرَہ کی طرف منسوب تھا وہ مکرِہ کی طرف منسوب ہوجائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ تبدیلی سے کوئی مانع موجود نہ ہو اور وہ فعل تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ دوسری بات جہاں اکراہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اکراہ اگر قاصر

ہو تو رضا فوت ہو جاتی ہے البتہ اختیار فاسد نہیں ہوتا مثلاً کسی پر قید یا ضرب شدید کے ذریعہ اکراہ کیا گیا تو رضا فوت ہو جائے گی مگر اختیار باقی رہے گا۔

فیفسد بالاکراہ الخ یہ تفویت رضا پر تفریع ہے اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر رضا کو فوت کرتے ہیں لہٰذا جو معاملہ احتمال فسخ رکھتا ہو اور رضا پر موقوف ہو مثلاً بیع و اجارہ تو وہ فاسد ہو کر منعقد ہوں گے اور ان کی صحت رضا پر موقوف ہوگی البتہ وہ عقود اور تصرفات جن کیلئے رضامندی شرط نہیں ہے جیسے طلاق و عتاق تو وہ مکرَہ کیطرف سے اسی طرح نافذ ہوں گے جسطرح غیر مکرَہ کیطرف سے نافذ ہوتے ہیں۔

ولا یصح الاقرار یہ کلھا الخ مصنف فرماتے ہیں کہ اقرار کسی بھی طرح کا ہو خواہ اکراہ کامل کے ذریعہ ہو یا قاصر کے ذریعہ، قابل فسخ تصرف کا اقرار ہو یا ناقابل فسخ تصرف کا صحیح نہیں ہے یعنی اگر کسی شخص کو اکراہ کامل یا قاصر کے ذریعہ مذکورہ تصرفات میں سے کسی کا اقرار کرالیا بایں طور کہ میں نے ماضی میں یہ تصرفات کئے ہیں تو یہ اقرار باطل ہوگا اسلئے کہ اقرار ایک خبر ہے جسمیں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے، جانب صدق کو راجح قرار دینے کے لئے اقرار کا صحیح ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ مخبر بہ موجود ہو یعنے بصورت اقرار جس کی خبر دیگئی ہے وہ واقع میں موجود بھی ہو حالانکہ اکراہ کی صورت میں مخبر بہ کے واقع نہ ہونے کی دلیل یعنے اکراہ موجود ہے یعنے اکراہ کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مقر نے خود سے ضرر کو دفع کرنے اور جان بچانے کیلئے اقرار کیا ہے مخبر بہ کے موجود ہونے کی وجہ سے اقرار نہیں کیا، جب یہ بات ہے تو اس خبر کی جانب صدق راجح نہ ہوگی بلکہ جانب کذب راجح ہوگی لہٰذا یہ اقرار باطل ہوگا۔

واذا اتصل الاکراہ الخ اگر خلع میں قبول مال اکراہ کے ذریعہ ہو تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی مدخول بہا عورت کو ہزار روپئے کے عوض خلع کرنے پر مجبور کیا گیا اور عورت نے مجبوراً قبول بھی کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ مال کا وجوب رضا پر موقوف ہوتا ہے اور مذکورہ مسئلہ میں رضا نہیں پائی گئی اسی کو مصنف رح نے کہا کہ عدم رضا کے وقت وجوب مال معدوم ہو جاتا ہے اور ایسا ہو جاتا ہے گویا کہ مال کا ذکر نہیں کیا گیا اور جب مال کا ذکر ہی نہیں پایا گیا تو طلاق بلا مال واقع ہوگی اور یہ ایسا ہوگا کہ کسی شخص نے اپنی صغیرہ بیوی کو مال پر طلاق دی تو یہ طلاق صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی چنانچہ جب صغیرہ اس کو قبول کرے گی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا، طلاق تو اسلئے واقع ہوگی کہ صغیرہ نے اس کو قبول کیا ہے، اور مال اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ صغیرہ اپنے اوپر مال لازم کرنے کی اہل نہیں ہے اسی طرح اکراہ کی صورت میں عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔

بخلاف الہزل الخ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب طلاق کے سلسلہ میں اکراہ

ہزل کے ساتھ ملحق ہے یعنے دونوں کا درجہ ایک ہے اور اکراہ اور ہزل دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہوجاتی ہے تو خلع پر اکراہ کی صورت میں طلاق سے مال کا وجوب جدا نہ ہونا چاہیئے جیسا کہ ہزل کی صورت میں بالاتفاق طلاق سے وجوب مال جدا نہیں ہوتا ہے یعنے جسطرح ہزلاً خلع کی صورت میں عورت کے قبول کرنے سے بالاتفاق طلاق واقع ہوجاتی ہے اور عورت پر مال بھی لازم ہوجاتا ہے اسی طرح خلع پر اکراہ کی صورت میں طلاق واقع ہوجانی چاہیئے اور عورت پر مال لازم ہوجانا چاہیئے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اکراہ علی الخلع کی صورت میں اگر عورت نے قبول کرلیا تو طلاق واقع ہوجائے گی لیکن عورت پر بدل خلع لازم نہ ہوگا۔

جواب ـــــ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معترض کا اکراہ کو ہزل پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے اور وہ یہ کہ ہزل حکم کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونیسے تو مانع ہے لیکن سبب کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے سے مانع نہیں ہے جیسا کہ خیار شرط رضا بالحکم سے تو مانع ہوتا ہے مگر رضا بالسبب سے مانع نہیں ہوتا اور اکراہ رضا بالسبب اور رضا بالحکم دونوں سے مانع ہوتا ہے یعنے مکرہ نہ حکم پر راضی ہوتا ہے اور نہ سبب پر جب ہزل اور اکراہ کے درمیان فرق ہے تو اکراہ کو ہزل کے ساتھ ملحق کرنا اور اکراہ کو ہزل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا یعنے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جسطرح ہزل بالخلع میں عورت پر مال لازم ہوجاتا ہے اسی طرح اکراہ بالخلع میں بھی عورت پر مال لازم ہو۔

وَاِذَا اتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ الْكَامِلُ بِمَا يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ مِثْلَ اِتْلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يُنْسَبُ الْفِعْلُ اِلَى الْمُكْرِهِ وَلَزِمَهٗ حُكْمُهٗ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ الْكَامِلَ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَالْفَاسِدُ فِيْ مُعَارَضَةِ الصَّحِيْحِ كَالْعَدَمِ فَصَارَ الْمُكْرَهُ بِمَنْزِلَةِ عَدِيْمِ الْاِخْتِيَارِ اٰلَةً لِلْمُكْرِهِ فِيْمَا يَحْتَمِلُ ذٰلِكَ اَمَّا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُهٗ فَلَا يَسْتَقِيْمُ نِسْبَتُهٗ اِلَى الْمُكْرِهِ فَلَا يَقَعُ الْمُعَارَضَةُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ نَبْقِيْ مَنْسُوْبًا اِلَى الْاِخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْاَكْلِ وَالْوَطْيِ وَالْاَقْوَالِ كُلِّهَا فَاِنَّهٗ لَا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَّاْكُلَ الْاِنْسَانُ بِفَمِ غَيْرِهٖ وَاَنْ يَّتَكَلَّمَ،

ترجمہ :- اور اگر اکراہ کامل ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو جسمیں فاعل دوسرے کیلئے آلہ بن سکے جیسے نفس اور مال کا تلف کرنا تو فعل کی نسبت مکرہ کی جانب کی جائے گی اور اس فعل کا حکم مکرہ ہی پر لازم ہوگا اسلئے کہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کردیتا ہے اور اختیار فاسد اختیار صحیح کے ساتھ معارضہ کے

وقت کالعدم ہوتا ہے لہٰذا مکرَہ عدیم الاختیار ہونے میں بمنزلہ آلہ ہوگا اس فعل میں کہ جسمیں فاعل غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو لیکن جس فعل میں فاعل غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو فعل کی نسبت مکرَہ کیجانب صحیح نہ ہوگی لہٰذا اختیار صحیح اور فاسد کے درمیان حکم کی نسبت میں معارضہ بھی واقع نہ ہوگا پس فعل اختیارِ فاسد ہی کیطرف منسوب رہے گا اور اس فعل کی مثال کہ جسمیں فاعل غیر کا آلہ بن سکے اکل، وطی اور تمام قسم کے اقوال ہیں اسلئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان غیر کے منہ سے کھائے یا تکلم کرے۔

تشریح ـــــ مصنف نے سابق میں بیان کیا ہے کہ اکراہ کامل کا اثر تبدیلی نسبت میں ظاہر ہوتا ہے اس عبارت میں اسی کی توضیح ہے چنانچہ فرمایا کہ اکراہ کامل اگر کسی ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو گیا کہ جسمیں فاعل یعنے مکرَہ دوسرے یعنے مکرِہ کا آلہ بن سکتا ہو مثلاً جان یا مال کا تلف کرنا تو اس صورت میں وہ فعل جو مکرَہ سے صادر ہوا ہے مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا اور مکرِہ کے اس فعل کا حکم مکرِہ پر لازم ہوگا اور مکرَہ درمیان سے نکل جائے گا مثلاً ایک شخص نے کسی سے کہا کہ تو فلاں کو قتل کر ورنہ میں تجھ کو قتل کر دونگا پس مکرَہ نے اس اکراہ کی وجہ سے فلاں کو قتل کر دیا تو یہ فعلِ قتل مکرِہ کیطرف منسوب ہوگا اور اسی پر قصاص واجب ہوگا اسلئے کہ اکراہ کامل کیوجہ سے مکرَہ کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور مکرِہ کا اختیار صحیح رہتا ہے اور اختیار فاسد اور اختیار صحیح کا جب معارضہ ہوتا ہے تو اختیار فاسد کالعدم ہو جاتا ہے جس کیوجہ سے مکرَہ مکرِہ کیلئے ایک آلہ (تلوار) کے مانند عدیم الاختیار ہو جاتا ہے یعنے جسطرح آلہ (تلوار) کی طرف قتل کی نسبت نہیں ہوتی اور نہ آلہ (تلوار) سے کوئی باز پرس ہوتی ہے اسی طرح مکرَہ کیجانب بھی فعل کی نسبت نہ ہوگی اور نہ اس سے کوئی مواخذہ ہوگا بلکہ اس فعل کا ذمہ دار مکرِہ (بالکسر) ہوگا۔

امافیما لا یحتمله الخ یہ خیال رہے کہ فعل کا مکرِہ کیطرف منسوب نہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ فعل ایسا ہو کہ جسمیں فاعل (مکرَہ) مکرِہ کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ وہ افعال جن میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ان افعال کو مکرِہ کیطرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ افعال مکرَہ ہی کی طرف منسوب رہیں گے کیونکہ اس صورت میں اختیار فاسد اور اختیار صحیح میں معارضہ نہیں ہوتا لہٰذا فعل کی نسبت اختیار فاسد یعنے مکرَہ کیطرف ہی ہوگی، اس کی مثال کہ جسمیں فاعل غیر کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اکل، وطی اور اقوال وغیرہ ہیں۔

اگر کسی شخص نے کسی کو غیر کا مال کھانے پر یا وطی کرنے پر یا طلاق و عتاق وغیرہ پر مجبور کیا تو ان تمام افعال کی نسبت فاعل یعنے مکرَہ ہی کیطرف ہوگی اور وہی اس کا ذمہ دار ہوگا چنانچہ اگر کسی نے روزہ دار کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا تو مکرَہ یعنے کھانے والے ہی کا روزہ فاسد ہوگا مکرِہ کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی کو طلاق دینے پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ کی طلاق نافذ ہوگی، رہی اس بات کی دلیل کہ مذکورہ افعال و اقوال میں فاعل

دوسرے کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یہ ہے کہ اکل میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ ایک انسان دوسرے کے منہ سے کھائے اور مکرہ کا منہ مکرہ کیلئے آلہ ہو اس سے معلوم ہوگیا کہ فعل اکل میں مکرہ مکرہ کیلئے آلہ نہیں ہے اسی طرح یہ بات بھی ممکن نہیں ہے کہ مکرہ مکرہ کیلئے آلہ بن سکے ایسے ہی یہ بات بھی ممکن نہیں ہے کہ انسان دوسرے کی زبان سے تکلم کرے اور مکرہ کی زبان مکرہ کیلئے آلہ ہو۔

وَكَذٰلِكَ اِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ اِلَّا اَنَّ الْمَحَلَّ غَيْرُ الَّذِيْ يُلَاقِيْهِ الْاِتْلَافُ صُوْرَةً وَكَانَ ذٰلِكَ يَتَبَدَّلُ بِاَنْ يُجْعَلَ اٰلَةً مِثْلُ اِكْرَاهِ الْمُحْرِمِ عَلٰى قَتْلِ الصَّيْدِ اَنَّ ذٰلِكَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْفَاعِلِ لِاَنَّ الْمُكْرَهَ اِنَّمَا حَمَلَهٗ عَلٰى اَنْ يَجْنِيَ عَلٰى اِحْرَامِ نَفْسِهٖ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً يَصِيْرُ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ اِحْرَامَ الْمُكْرِهِ وَفِيْهِ خِلَافُ الْمُكْرِهِ وَبُطْلَانُ الْاِكْرَاهِ وَعُوْدُ الْاَمْرِ اِلَى الْمَحَلِّ الْاَوَّلِ،

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی جبکہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو کہ جسمیں فاعل کا دوسرے کیلئے آلہ بننا ممکن ہو مگر محل جنایت اس محل کے علاوہ ہو جاتا ہو کہ جس محل میں اتلاف (جنایت) صورۃً لاحق ہوا ہے اور محل اس طور پر بدل جائے گا کہ مکرہ کو آلہ قرار دیدیا جائے جیسے محرم کو شکار کے قتل کرنے پر مجبور کرنا تو یہ قتل صید فاعل (مکرہ) پر منحصر رہے گا اسلئے کہ مکرہ نے مکرہ کو اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرہ اپنے احرام پر جنایت کرنے کیلئے غیر کا آلہ نہیں بن سکتا اور اگر مکرہ کو آلہ قرار دیدیا جائے تو مکرہ کا احرام محل جنایت ہو جائے گا اور اسمیں مکرہ کے مدعیٰ کی مخالفت ہے اور اکراہ کا بطلان ہے اور بات کا (گھوم پھر کر) پہلی ہی جگہ آنا ہے۔

تشریح ــــــ ماسبق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ فعل اگر ایسا ہو کہ جسمیں فاعل (مکرہ) دوسرے (مکرہ) کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکرہ پر ہی لازم ہوگا اور وہ فعل فاعل ہی کی جانب منسوب ہوگا، اسی طرح اگر فعل ایسا ہو کہ جس کی ذات یعنی نفس فعل کیطرف نظر کرتے ہوئے فاعل کا غیر کے لئے آلہ ممکن ہو لیکن اس فعل کے محل کیطرف نظر کرتے ہوئے اسمیں فاعل (مکرہ) کا غیر کیلئے آلہ بننا ممکن نہ ہو اس طور پر کہ اگر فاعل (مکرہ) کو آلہ قرار دیدیا جائے تو محل اکراہ بدل جائے یعنے اکراہ ظاہر میں جس محل پر ہوا ہے اس کے علاوہ محل کیطرف منتقل ہو جائے مثلاً کوئی شخص کسی محرم کو مجبور کرے کہ وہ شکار کرکے اپنے احرام پر جنایت کرے محرم نے مجبوراً شکار کرلیا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مکرہ پر کچھ واجب نہ ہو اسلئے کہ اکراہ کامل کی

صورت میں مکرِہ مکرَہ کے لئے بمنزلہ آلہ ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے فعل کی نسبت مکرَہ کی طرف بھی نہیں ہوسکتی اسلئے کہ آلہ کیطرف کسی فعل کی نسبت نہیں ہوتی مگر استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ فعل کی نسبت فاعل یعنی مکرَہ کیجانب رہے اسلئے نہیں کہ فاعل (مکرَہ) مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بن سکتا بلکہ اسلئے کہ اگر مکرَہ کو غیر کا آلہ بنا دیا گیا تو محل اکراہ بدل جائے گا باایں طور کہ مکرِہ نے مکرَہ کو اس بات پر مجبور کیا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے۔ اور مکرَہ اپنے احرام پر جنایت کرنے میں غیر کا آلہ نہیں بن سکتا اسلئے کہ اگر مکرَہ کو مکرِہ کیلئے آلہ بنا دیا گیا تو مکرَہ کا فعل جنایت مکرِہ کیطرف منتقل ہوجائے گا اسلئے کہ آلہ کیطرف فعل منسوب نہیں ہوتا پس یہ ایسا ہوجائیگا گویا کہ مکرِہ نے مکرِہ کے احرام پر جنایت کی حالانکہ یہ بات ناممکن ہے کیونکہ انسان اپنے احرام پر تو جنایت کرسکتا ہے لیکن دوسرے کے احرام پر جنایت نہیں کرسکتا لامحالہ محل جنایت مکرِہ کے احرام کو ماننا پڑے گا اگر مکرِہ محرم ہو اسلئے کہ جنایت ہر شخص کی اپنے احرام پر ہوسکتی ہے نہ کہ غیر کے احرام پر، اور مکرِہ کے احرام کو محل جنایت قرار دینے میں مکرِہ کے مدعیٰ کے خلاف لازم آئے گا اور اکراہ باطل ہوجائے گا اور امر بالجنایت کا لوٹ پلٹ کر پہلے ہی مقام پر آنا لازم آئے گا، مکرِہ کے مدعیٰ کے خلاف تو اسلئے لازم آئے گا کہ مکرِہ نے مکرَہ کو حکم دیا تھا کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے لیکن اس نے دوسرے محل یعنے مکرِہ کے احرام پر جنایت کی ہے اور جب فعل جنایت مکرِہ کے حکم کے خلاف واقع ہوا تو اکراہ ہی باطل ہوگیا اور جب اکراہ باطل ہوگیا تو مکرَہ کے فعل کا مکرِہ کیطرف انتقال بھی باطل ہوگیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکرَہ کا فعل اسی کیطرف منسوب رہے گا اور اسی پر اسکا حکم لازم ہوگا۔

حاصل یہ کہ مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے مکرِہ کیطرف جنایت کا منتقل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ جنایت کا معاملہ محل اولیٰ یعنے مکرَہ کے احرام کیطرف عود کر آئے حالانکہ اس طویل مسافت اور گھما کر ناک پکڑنے میں کوئی فائدہ نہیں اس لمبی مسافت سے بچنے کیلئے ہم نے کہا کہ اس صورت میں فعل مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا اور اسی پر اس قتل کا حکم لازم ہوگا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْقَتْلِ يَاثِمُ لِاَنَّهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُوْجِبُ الْمَاْثَمَ جِنَايَةٌ عَلٰى دِيْنِ الْقَاتِلِ وَهُوَ لَا يَصْلُحُ فِىْ ذٰلِكَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ،

ترجمہ :۔ اور اسی وجہ سے یعنی محل جنایت بدل جانے کی وجہ سے فعل فاعل کے ساتھ مقصور رہیگا، ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ قتل اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب

کرتا ہے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اسمیں دوسرے کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو دوسرے کیلئے آلہ بنایا گیا تو جنایت کا محل بدل جائے گا۔

تشریح ـــــــ مصنف رحمہ اللہ ولہذا قلنا الخ سے اس اصول پر کہ اگر فعل کی نسبت مکرَہ کی طرف کرنے میں محل جنایت بدل جاتا ہو تو فعل کی نسبت فاعل کیطرف رہے گی تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو کسی کے قتل پر مجبور کر دیا جائے تو اس قتل کا گناہ قاتل (مکرَہ) پر ہوگا اور اس فعل قتل کا گناہ مکرِہ کی طرف منتقل نہ ہوگا اگرچہ محل کو فوت کر دینا مکرِہ کیطرف منسوب ہوگا چنانچہ محل کے فوت کر دینے کی وجہ سے مکرِہ پر قصاص واجب ہوگا اور اگر وارث ہو تو مقتول کی میراث سے محروم بھی ہوگا اور فعل قتل کا گناہ مکرِہ کی طرف اسلئے منتقل نہ ہوگا کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل گناہ کے سلسلہ میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا کیونکہ کسی کیلئے یہ ممکن نہیں کہ دوسرے پر گناہ کا کسب کرے، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ لاتزر وازرۃ وزر اخریٰ پس اگر گناہ قتل کے سلسلہ میں قاتل کو مکرِہ کا آلہ قرار دیدیا جائے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ جنایت کا محل مکرِہ ہے نہ کہ مکرَہ اور یہی محل جنایت کی تبدیلی ہے جو باطل ہے پس اس بطلان سے بچنے کیلئے کہا گیا کہ فعل قتل کا گناہ مکرَہ کیطرف منسوب ہوگا اور مکرِہ کیطرف منتقل نہ ہوگا۔

خلاصہ امر یہ کہ قتل مسلم کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت تلف محل یعنی انسان کو تلف کرنے کی ہے اس حیثیت سے مکرَہ غیر کیلئے آلہ بن سکتا ہے اور دوسری حیثیت گنہگار ہونے کی ہے اس حیثیت سے مکرَہ مکرِہ کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، حاصل یہ کہ مکرِہ پر جزاء محل واجب ہوگی نہ کہ جزاء فعل،

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِي الْمُكْرَهِ عَلَى الْبَيْعِ وَالتَّسْلِيْمِ اَنَّ تَسْلِيْمَهٗ يَقْتَصِرُ عَلَيْهِ لِاَنَّ التَّسْلِيْمَ تَصَرُّفٌ فِيْ بَيْعِ نَفْسِهٖ بِالْاِتْمَامِ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَايَصْلُحُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ الْمُكْرَهُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ ذَاتُ الْفِعْلِ لِاَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ يَصِيْرُ غَصْبًا مَحْضًا وَقَدْ نَسَبْنَاهُ اِلَى الْمُكْرَهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَصْبٌ،

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو کہ مکرَہ کی تسلیم اسی پر منحصر رہے گی اسلئے کہ تسلیم (سپرد کرنا) اتمام کے ذریعہ اپنی بیع میں تصرف ہے اور مکرَہ اتمام کے اندر دوسرے کیلئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر مکرَہ کو غیر کا آلہ بنا دیا جائے تو محل فعل بدل جائے گا اور نفس فعل بھی بدل جائے گا اسلئے کہ تسلیم اس صورت میں غصب محض ہو جائیگی اور ہم نے اس تسلیم کی نسبت مکرِہ کی جانب غصب ہونے کی حیثیت سے کی ہے۔

تشریح ——— مصنف رحمہ اللہ تبدیل محل کی دوسری مثال بیان فرمارہے ہیں یعنی جسطرح قتل کا گناہ قاتل یعنی مکرَہ پر مقصور رہتا ہے اسی طرح اگر کسی کو بیع پر مجبور کیا گیا جس کی وجہ سے مکرَہ نے بیع کر لی پھر تسلیم مبیع پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ نے مبیع بھی سپرد کر دی تو یہ بیع اور تسلیم مکرَہ ہی کیطرف منسوب رہیں گی اور بیع کے تمام احکام مکرَہ ہی سے متعلق ہوں گے چنانچہ مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے سے ملک ثابت ہو جائیگی اگرچہ یہ ملک فاسد ہوگی مکرَہ کی اس بیع کا انعقاد تو اسلئے درست ہوگا کہ اس بیع کا صدور اس کے اہل سے اس کے محل میں ہوا ہے اور فاسد اسلئے ہوگی کہ مکرَہ کی رضامندی مفقود ہے مگر مکرَہ کو آلہ سمجھ کر تسلیم کو مکرِہ کیطرف منتقل نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ مکرَہ کا مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنا یہ بیع کو مکمل کرنا ہے تو یہ حوالہ اور سپرد کرنا مکرَہ ہی کیطرف منسوب ہوگا اور سپرد کرنے کے مسئلہ میں مکرَہ چونکہ مکرِہ کیلئے آلہ نہیں بن سکتا اسلئے یہ فعل تسلیم مکرِہ کیطرف منسوب نہ ہوگا۔

اور مکرَہ مکرِہ کیلئے آلہ اسلئے نہیں بن سکتا کہ اگر فعل تسلیم میں مکرَہ کو مکرِہ کیلئے آلہ قرار دیدیا جائے تو فعل کا محل بھی بدل جائے گا اور نفس فعل بھی بدل جائے گا، محل اسلئے بدل جائے گا کہ اس صورت میں مکرَہ کا فعل مکرِہ کا ہو جائے گا کیونکہ آلہ کیطرف فعل منسوب نہیں ہو سکتا اور ذات فعل متغیر ہو جائے گی یعنے بیع کی بجائے غصب ہو جائے گا اسلئے کہ مکرَہ کو آلہ ماننے کی صورت میں ایسا ہوگا کہ آمر (مکرِہ) نے مامور (مکرَہ) کا مال بغیر کسی شرعی وجہ کے لے لیا اور یہی غصب ہے اس طریقہ پر مکرِہ مغصوب میں تصرف کرنیوالا ہوگا حالانکہ مکرِہ نے اس کو تسلیم و تکمیل کے ذریعہ مبیع میں تصرف کا حکم دیا تھا اور یہ بات ظاہر ہے کہ مغصوب مبیع کا غیر ہوتا ہے۔ الغرض مکرِہ نے مکرَہ کو مبیع میں تصرف کا حکم دیا تھا اور مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں مغصوب کے اندر تصرف کرنا لازم آگیا اور یہی ذات فعل کا بدل جانا ہے اور محل فعل بدلنے کی وجہ سے ذات فعل بھی بدل جائے گی اسلئے کہ تسلیم غصب ہو جائے گی، ذات فعل کی یہ تبدیلی محل فعل کے بدلنے کیوجہ سے لازم آئی لہٰذا محل فعل کی تبدیلی باطل ہوگی، اس باطل سے بچنے کیلئے ہم نے کہا کہ فعل تسلیم میں مکرَہ مکرِہ کیلئے آلہ نہیں ہے اور فعل تسلیم مکرِہ کیطرف منسوب نہیں ہے۔

وقد نسبناہ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ہر وہ فعل کہ جسمیں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہو اس فعل کو مکرِہ کیطرف منسوب کیا جا سکتا ہے اور تسلیم کرنا اس حیثیت سے کہ مکرَہ کے قبضۂ ملک کو تلف کر کے غصب کرنا ہے اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ ہو جائے لیکن آپ نے فعل تسلیم میں مکرَہ کو اس حیثیت سے بھی آلہ قرار نہیں دیا ہے یہی وجہ ہے کہ آپ نے تسلیم کو مکرَہ پر منحصر کیا ہے اور مکرِہ کیطرف منتقل نہیں کیا۔

جواب ——— جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تسلیم میں دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ کہ تسلیم بیع کو

مکمل کرنے والی ہے، دوم یہ کہ وہ اتلاف ہے یعنے قبضہ کو تلف کرنے والی ہے اور غصب ہے پہلی حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے تو مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بنایا جاسکتا لہٰذا اس صورت میں یہ تسلیم غصب نہ ہوگی البتہ دوسری حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہے لہٰذا اس صورت میں یہ تسلیم اتلاف اور غصب ہوگی اور اتلاف مکرِہ کیطرف منسوب ہوگا اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ ہم نے تسلیم کو مکرِہ کی طرف من حیث الغصب منسوب کیا ہے۔

فائدہ ــــ مذکورہ سوال وجواب کی تقریر اسطرح بھی ہوسکتی ہے، سوال ــــ بیع کے اندر تسلیم مبیع متمم بیع ہوتی ہے جوکہ بائع کا ایسا فعل ہے جسمیں مکرَہ مکرِہ کیلئے آلہ نہیں بن سکتا مگر اس کے باوجود مکرِہ کو آلہ تسلیم کرکے مکرِہ پر نقصان کا ضمان واجب کرتے ہیں۔

جواب ــــ جواب کا حاصل یہ ہے تسلیم مبیع مکرَہا میں دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت متمم بیع ہونے کی ہے اور دوسری قبضہ مالک (بائع) تلف کرنے کی ہے پہلی حیثیت سے مکرَہ مکرِہ کیلئے اگرچہ آلہ نہیں بن سکتا مگر دوسری حیثیت سے آلہ بن سکتا ہے بایں طور کہ اگر مکرِہ مکرَہ کو کسی مال پر مثلاً انڈوں پر یا نفس پر یا کسی بچہ پر دے مارے تو اس سے مال اور نفس تلف ہوسکتا ہے اس صورت میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ کا کام دے گا، اسی حیثیت سے مکرِہ کو نقصان کا ضامن قرار دیتے ہیں۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّہٗ اَمْرٌ حُکْمِیٌّ صِرْنَا اِلَیْہِ اِسْتِقَامَ ذٰلِکَ فِیْمَا یُعْقَلُ وَلَا یُحَسُّ فَقُلْنَا اِنَّ الْمُکْرَہَ عَلَی الْاِعْتَاقِ بِمَا فِیْہِ اِلْجَاءٌ ھُوَ الْمُتَکَلِّمُ وَمَعْنَی الْاِتْلَافِ مِنْہُ مَنْقُوْلٌ اِلَی الَّذِیْ اَکْرَھَہٗ لِاَنَّہٗ مُنْفَصِلٌ عَنْہُ فِی الْجُمْلَۃِ مُتَحَمِّلٌ لِلنَّقْلِ بِاَصْلِہٖ وَھٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ تَصَرُّفَاتُ الْمُکْرَہِ قَوْلًا تَکُوْنُ لَغْوًا اِذَا کَانَ الْاِکْرَاہُ بِغَیْرِ حَقٍّ لِاَنَّ صِحَّۃَ الْقَوْلِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِیَارِ لِیَکُوْنَ تَرْجُمَۃً عَمَّا فِی الضَّمِیْرِ فَیَبْطُلُ عِنْدَ عَدَمِہٖ وَالْاِکْرَاہُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْاِکْرَاہِ بِالْقَتْلِ عِنْدَہٗ،

ترجمہ:۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکرَہ سے مکرِہ کیطرف فعل کا انتقال جس کی طرف ہم نے رجوع کیا ہے امر حکمی ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو معقول اور غیر محسوس ہو تو ہم نے کہا کہ جس شخص کو اعتاق پر ایسے اکراہ کے ذریعہ مجبور کیا گیا ہو کہ اسمیں اضطرار ہو تو مکرَہ ہی تکلم کرنیوالا ہوگا اور اتلاف کے معنے مکرَہ سے اس شخص کیطرف منتقل ہوں گے جس نے اس کو مجبور کیا ہے کیونکہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہوتا ہے اصل اتلاف (مکرِہ کی جانب) نقل کا متحمل ہے اور اکراہ کے مذکورہ احکام

ہمارے نزدیک ہیں اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ مکرَہ کے تمام قولی تصرفات لغو ہیں جبکہ ناحق ہوں اسلئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ظاہر ہوتی ہے تاکہ قول دلی بات کا ترجمان بن سکے لہٰذا مکرَہ کیلئے قصد و اختیار نہ ہونے کی وجہ سے قول باطل ہو جائے گا اور اکراہ بالحبس اکراہ بالقتل کے مانند ہے امام شافعی کے نزدیک۔

تشریح ــــــ واذا ثبت الخ مصنف رح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ معتق مکرَہا غیر کا آلہ بن سکتا ہے یا نہیں، اس مسئلہ کو بیان کرنے سے پہلے ایک تمہید بیان کی ہے، تمہید یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکرَہ سے مکرِہ کیطرف فعل مکرہ علیہ کا منتقل ہونا امر حکمی ہے امر حسی نہیں ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جس کا وجود عقلی ہو حسی نہ ہو، یعنے اس فعل کے انتقال کی شرط یہ ہے کہ مکرِہ کیطرف سے اس فعل کا صدور ممکن ہو اور اس کا صدور حسًا اور حقیقۃً نہ ہو، معقول ہونا تو اسلئے شرط ہے کہ اگر اس فعل کا صدور مکرِہ سے معقول اور متصور ہی نہ ہو تو وہ فعل ممتنع ہوگا لہٰذا اس کی نسبت مکرِہ کی طرف اصلاً درست نہ ہوگی، اور غیر حسی ہونا اسلئے شرط ہے کہ اگر مکرِہ سے حسًا و حقیقۃً فعل کا صدور ہوگا تو اس فعل کی نسبت مکرِہ کیطرف حسی ہوگی نہ کہ حکمی حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مکرِہ کی طرف نسبت اور انتقال حکمی امر ہے۔

فقلنا ان المکرَہ علی الاعتاق الخ مصنف علیہ الرحمہ مذکورہ تمہید قائم کرنے کے بعد اس پر ایک حکم متفرع فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اکراہ کامل کے ذریعہ اپنا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ ہی اعتاق کا تکلم کرنے والا شمار ہوگا اور اعتاق کی نسبت مکرَہ ہی کیجانب رہے گی اور اس معتق کی ولا کا مکرَہ ہی مستحق ہوگا فعل اعتاق میں مکرَہ کو آلہ قرار دے کر اعتاق کی نسبت مکرِہ کیجانب نہیں کر سکتے اسلئے کہ نسبت اور انتقال کی شرط یہ ہے کہ وہ فعل مکرِہ سے متصور الصدور ہو اور یہ ممکن نہیں ہے کہ مکرَہ کی زبان سے مکرِہ کی جانب سے اعتاق کا صدور ہو سکے اسلئے کہ کوئی انسان دوسرے انسان کی زبان سے تکلم نہیں کر سکتا البتہ عبد معتق کی مالیت کا اتلاف مکرِہ کیجانب سے متصور ہے نیز اتلاف کا صدور مکرِہ سے حسًا نہیں ہوا لہٰذا انتقال فعل کی دونوں شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے فعل کو مکرِہ کی جانب منتقل کرنا درست ہوگا لہٰذا مکرِہ کی جانب اتلاف کی نسبت بھی درست ہوگی اور مکرِہ ہی عبد کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

لانہ منفصل عنہ الخ مصنف رح اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ جب اعتاق مکرِہ کیجانب منتقل نہیں ہو سکتا تو پھر اتلاف جو کہ عتق کے ضمن میں پایا جاتا ہے عتق کے بغیر کیسے مکرِہ کی جانب منتقل ہو سکتا ہے۔

جواب ــــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اتلاف اور اعتاق لازم ملزوم نہیں ہیں بلکہ بعض صورتوں

میں دونوں الگ بھی ہوجاتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص کسی کے غلام کو قتل کردے تو اتلاف پایا گیا مگر اعتاق نہیں پایا گیا اور اتلاف اپنی اصل ہی سے انتقال کا احتمال رکھتا ہے یعنے اگر کسی نے اپنا غلام قتل کرنے پر کسی کو مجبور کیا اور اس نے اس غلام کو قتل کردیا تو اس صورت میں مکرَہ صرف آلہ ہوگا اور قتل واتلاف مکرِہ کی طرف منتقل ہوگا پس جب اتلاف ابتداءً مکرِہ کیطرف منتقل ہوسکتا ہے تو وہ اتلاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوا ہے وہ بھی اعتاق سے جدا ہوکر مکرِہ کیطرف منتقل ہوجائے گا بایں صورت کہ مکرَہ کو آلۂ محض قرار دیدیا جائے۔

وہٰذا عندنا وقال الشافعی رح الخ مصنف رح فرماتے ہیں کہ ماسبق میں جو اکراہ کے احکام مذکور ہوئے ہیں وہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہیں امام شافعی رح کے نزدیک اگر اکراہ ناحق ہو تو مکرَہ کے قولی تصرفات مثلاً طلاق، عتاق اور بیع وغیرہ لغو ہوں گے البتہ اکراہ اگر بحق بجانب ہو تو مکرَہ کا تصرف معتبر ہوگا مثلاً حربی کو اسلام پر مجبور کیا اگر حربی مکرہا اسلام لے آیا تو اس کا اسلام درست ہوگا، اسی طرح اگر قاضی نے مدیون کو اپنا مال فروخت کرنے پر مجبور کیا اور مدیون نے اپنا مال فروخت کردیا تو درست ہے اسلئے کہ یہ اکراہ بحق ہے، صاحب حسامی نے امام شافعیؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قول قصد واختیار سے صحیح ہوتا ہے تاکہ دل کا ترجمان بن سکے لہٰذا جس صورت میں قصد واختیار معدوم ہوگا اس صورت میں اس کا قول باطل ہوگا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نائم یا صبی یا مجنون کا قول قصد واختیار نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوتا ہے اسی طرح اکراہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مکرَہ نے جو کچھ کیا ہے وہ دفع مضرت کیلئے کیا ہے نہ کہ مافی الضمیر کو ظاہر کرنے کیلئے لہٰذا مکرَہ کا قول قصد صحیح کے بغیر درست نہ ہوگا۔

والاکراہ بالحبس الدائم الخ امام شافعی رح کے نزدیک عمر قید کے ساتھ اکراہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ قتل کی دھمکی دیکر اکراہ کرنا یعنی جسطرح قتل کی دھمکی دے کر اکراہ کے ذریعہ مکرَہ کے قولی تصرفات باطل ہوجاتے ہیں اسی طرح اگر عمر قید کے ذریعہ اکراہ کیا گیا تو بھی مکرَہ کے قولی تصرفات باطل ہوجائیں گے۔

وَاِذَا وَقَعَ الْاِکْرَاہُ عَلَی الْفِعْلِ فَاِذَا تَمَّ الْاِکْرَاہُ بَطَلَ حُکْمُ الْفِعْلِ مِنَ الْفَاعِلِ وَ تَمَامُہٗ اَنْ یُّجْعَلَ عُذْرًا یُّبِیْحُ لَہُ الْفِعْلَ فَاِنْ اَمْکَنَ اَنْ یُّنْسَبَ اِلَی الْمُکْرِہٖ نُسِبَ اِلَیْہِ وَاِلَّا فَبَطَلَ اَصْلًا وَقَدْ ذَکَرْنَا نَحْنُ اَنَّ الْاِکْرَاہَ لَا یُعْدِمُ الْاِخْتِیَارَ لٰکِنَّہٗ یَنْتَفِیْ بِہِ الرِّضَاءُ اَوْ یَفْسُدُ بِہِ الْاِخْتِیَارُ اِلٰی اٰخِرِ مَا قَدَّرْنَاہُ،

ترجمہ:۔ اور جب اکراہ کامل فعل پر واقع ہو تو فاعل سے فعل کا حکم ساقط ہوجائے گا اور اکراہ کامل یہ ہے کہ شرعاً اس اکراہ کو ایسا عذر قرار دیدیا جائے کہ جو مکرَہ کیلئے اس فعل کو مباح کردے پس اگر مکرِہ کیطرف

فعل کو منسوب کرنا ممکن ہوگا تو مکرِہ کیطرف نسبت کر دی جائے گی اور اگر ممکن نہ ہوگی تو وہ فعل بالکلیہ باطل ہو جائے گا اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم نہیں کرتا ہے لیکن اس کیوجہ سے رضامندی منتفی ہو جاتی ہے یا اس کیوجہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے جس کی مکمل تفصیل بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ـــــ اور جب اکراہ کامل کسی فعل پر ہو خواہ اس فعل کی نسبت مکرِہ کیطرف ممکن ہو یا نہ ہو تو اس فعل کا حکم فاعل (مکرَہ) سے ساقط ہو جاتا ہے یعنے فاعل (مکرَہ) سے مواخذہ نہیں ہوتا اور اکراہ کا کمال یہ ہے کہ شریعت اکراہ کو ایسا عذر قرار دیدے کہ جو مکرَہ کیلئے فعل کو مباح کر دے جیسا کہ کسی کے مال کو تلف کرنے پر قتل کی دھمکی کے ذریعہ اکراہ کرنا غیر کے مال کو تلف کرنے کو مباح کر دیتا ہے یعنے مباشر (مکرَہ) سے اس فعل کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور اگر اکراہ کامل نہ ہو بایں صورت کہ وہ فعل مکرَہ کیلئے شرعاً مباح نہ ہو تو اس فعل کا حکم فاعل (مکرَہ) سے ساقط نہ ہوگا بلکہ فاعل سے مواخذہ کیا جائے گا جیسا کہ اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا گیا یا ناحق کسی مسلمان کے قتل پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ کے لئے زنا اور قتل کا ارتکاب مباح نہیں ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اکراہ غیر تام ہے لہٰذا مذکورہ زانی اور قاتل پر حد زنا اور قصاص جاری ہوگا، اگر مباشر (مکرَہ) کو آلہ محض قرار دیدیا جائے تو اب یہ دیکھنا ہوگا کہ اس فعل کی نسبت مکرِہ کیطرف ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن ہے تو اس کیطرف نسبت کر دی جائے گی اور اسی سے مواخذہ کیا جائے گا مثلاً اگر کسی کو غیر کے مال کے تلف کرنے پر مجبور کیا گیا اور مکرَہ نے غیر کا مال تلف کر دیا تو مکرِہ پر نقصان کا ضمان واجب ہوگا اسلئے کہ تلف کی نسبت مکرِہ کیطرف ممکن ہے اور اگر مکرِہ کیطرف فعل کی نسبت ممکن نہ ہو تو وہ فعل بالکلیہ باطل ہو جائے گا اور کسی سے بھی مواخذہ نہ ہوگا مثلاً اگر کسی کو ماہ رمضان کا روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ کا روزہ فاسد نہ ہوگا اور یہ افطار نسیاناً کھانے یا تھوک نگلنے کے مانند ہوگا لیکن اس اکراہ کی وجہ سے رضا منتفی ہو جائے گی۔ (حاشیہ نظامی صـ۱۷۴ـ)

اور باب اکراہ میں جو اصل ہے وہ ہم اکراہ کی بحث کے شروع میں بیان کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اکراہ اختیار کو بالکلیہ فاسد نہیں کرتا البتہ رضا ہر صورت میں منتفی ہو جاتی ہے اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر، اور اکراہ قاصر سے اختیار میں قدرے فساد واقع ہو جاتا ہے اور اگر اکراہ کامل ہو تو اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور اختیار فاسد پر احناف کے نزدیک احکام مرتب ہوتے ہیں بخلاف امام شافعی رح کے کہ انکے نزدیک مکرَہ کے تصرفات قولی باطل ہو جاتے ہیں۔

وَالَّذِیْ یَقَعُ بِہٖ خَتْمُ الْکِتَابِ

بَابُ حُرُوْفِ الْمَعَانِیْ

فَشَطْرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِ مَبْنِیٌّ عَلَیْهَا وَاَکْثَرُهَا وُقُوْعًا حُرُوْفُ الْعَطْفِ وَالْاَصْلُ فِیْهِ الْوَاوُ وَهِیَ لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَیْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِیْبٍ وَعَلَیْهِ عَامَّةُ اَهْلِ اللُّغَةِ وَاَئِمَّةِ الْفَتْوٰی وَاِنَّمَا یَثْبُتُ التَّرْتِیْبُ فِیْ قَوْلِهٖ اِنْ نَکَحْتُهَا فَهِیَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ حَتّٰی لَا یَقَعُ بِهٖ اِلَّا وَاحِدَةٌ فِیْ قَوْلِ اَبِیْ حَنِیْفَةَ خِلَافًا لِصَاحِبَیْهِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الثَّانِیَةَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْاُوْلٰی لَا بِمُقْتَضَی الْوَاوِ وَفِیْ قَوْلِ الْمَوْلٰی اَعْتَقْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ وَقَدْ زَوَّجَهُمَا الْفُضُوْلِیُّ مِنْ رَجُلٍ اِنَّمَا بَطَلَ نِکَاحُ الثَّانِیَةِ لِاَنَّ صَدْرَ الْکَلَامِ لَا یَتَوَقَّفُ عَلٰی اٰخِرِهٖ اِذَا لَمْ یَکُنْ فِیْ اٰخِرِهٖ مَا یُغَیِّرُ اَوَّلَهٗ وَعِتْقُ الْاُوْلٰی یُبْطِلُ مَحَلِّیَّةَ الْوَقْفِ فَبَطَلَ الثَّانِیْ قَبْلَ التَّکَلُّمِ بِعِتْقِهَا،

ترجمہ:- اور جس بحث پر کتاب ختم ہورہی ہے وہ باب حروف المعانی ہے اسلئے کہ مسائل فقہیہ کا ایک حصہ حروف معانی پر موقوف ہے اور ان حروف معانی میں کثیر الاستعمال حروف عطف ہیں اور عطف میں اصل واؤ ہے اور وہ احناف کے نزدیک مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر مطلق جمع کے لئے ہے اور اسی پر عام اہل لغت اور فتوے ہیں اور قائل کے قول ان نکحتہا فہی طالق وطالق وطالق میں امام ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق ایک طلاق واقع ہوگی بخلاف صاحبین کے وہ اس ضرورت کی بنا پر ہے کہ طلاق ثانیہ اولی کے واسطہ سے شرط پر معلق ہوگی نہ کہ واؤ کے مقتضیٰ کی وجہ سے، اور مولے کے قول اعتقت ہذہ وھذہ حال یہ کہ ان دونوں باندیوں کا نکاح ایک فضولی نے کسی شخص کے ساتھ کردیا ہے ثانی کا نکاح اسلئے باطل ہوگا کہ صدر کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا جبکہ آخر کلام میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو صدر کلام کو متغیر کردے اور پہلی باندی کا آزاد ہوجانا نکاح موقوف کی محلیت کو باطل کردیتا ہے پس دوسری کا نکاح اس کے عتق کے تکلم سے پہلے باطل ہوگیا۔

تشریح ـــــــ مصنف علیہ الرحمہ فرمارہے ہیں کہ ہماری یہ کتاب باب حروف المعانی پر اختتام پذیر ہورہی ہے والذی یقع بہ ختم الکتاب مبتدا ہے اور باب حروف المعانی اس کی خبر ہے، ہرچند کہ حروف معانی کا تعلق فن نحو سے ہے مگر چونکہ بہت سے مسائل فقہیہ کا تعلق حروف معانی سے ہے لہذا

فائدہ کی تکمیل کے پیش نظر آخر کتاب میں اس بحث کو ذکر کرنا مناسب ہے مصنف رح نے معانی کی قید کے ذریعہ حروف مبانی یعنے حروف ہجا کو خارج کر دیا اسلئے کہ حروف مبانی کی وضع ترکیب عبارت کیلئے ہے نہ کہ معانی کے لئے، حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچا دیں جیسے کتبتُ بالقلم میں۔

سوال ـــــ اس باب میں حروف کے علاوہ اسماء اور کلمات کا بیان بھی ہے تو پھر مصنف نے باب حروف المعانی کا عنوان کیوں اختیار کیا؟

جواب ـــــ چونکہ زیادہ تر اس باب میں حروف ہی کا بیان ہے اسلئے تغلیباً ایسا کہا گیا ہے۔

فنشطر من مسائل الفقہیۃ میں فا تعلیلیہ ہے اور والذی یقع بہ ختم الکتاب کی علت ہے، حروف معانی میں کثیر الاستعمال حروف عطف ہیں اسلئے کہ یہ اسماء و افعال سب پر داخل ہوتے ہیں بخلاف حروف جر کے کہ یہ افعال پر داخل نہیں ہوتے اور کلمات شرطیہ اسماء پر داخل نہیں ہوتے، حروف عطف میں اصل واؤ ہے اسلئے کہ واؤ صرف اشتراک کو ثابت کرنے کے لئے آتا ہے بخلاف دیگر حروف عطف کے کہ وہ اشتراک کے علاوہ دیگر معانی کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں، واؤ احناف کے نزدیک مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس میں نہ مقارنت فی الزمان سے تعرض ہوتا ہے اور نہ ترتیب سے، امام شافعی رح کے نزدیک واؤ ترتیب کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ابدؤا بما بدأ اللہ بہ سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ آپ نے سعی کوہ صفا سے شروع فرمائی اور ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ تلاوت فرمائی معلوم ہوا کہ آپ نے آیت سے ترتیب سمجھی، اسی طرح اللہ تعالٰے کا قول وارکعوا واسجدوا سے رکوع کی سجدہ پر تقدیم ضروری ہے اور اسی کا نام ترتیب ہے۔

امام شافعی رح کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ترتیب وحی غیر متلو کے ذریعہ سمجھی ہو نہ کہ واؤ سے، اور آیت کا حوالہ اس بات کو بتانے کے لئے دیا ہو کہ تقدیم ذکر میں اہتمام اور ترجیح پر دلالت کرتی ہے دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالٰے کے قول " واسجدی وارکعی " سے معارض ہے اور سجدہ کی تقدیم رکوع پر خلاف اجماع ہے، اکثر اہل لغت کا مذہب بھی یہی ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے نہ کہ ترتیب و مقارنت کیلئے اور جو حضرات واؤ کو محض جمع کیلئے مانتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر واؤ جمع و ترتیب کے لئے ہو تو بہت سی خرابیاں لازم آئیں گی ان میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالٰے کے ان دو قولوں " وادخلوا الباب سجدًا وقولوا حطۃ " اور " قولوا حطۃ وادخلوا الباب سجدًا " میں تناقض لازم آئیگا حالانکہ واقعہ ایک ہے۔

وانما یثبت الترتیب فی قولہ الخ مصنف اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں

سوال ـــــ بقول آپ کے واؤ مطلق جمع کے لئے ہے تو اگر کسی نے کہا " ان نکحتہا فہی طالق وطالق وطالق " اسی طرح اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا " انتِ طالق وطالق وطالق " مذکورہ

دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی جو کہ ترتیب پر دلالت کرتی ہے اور صاحبین کے نزدیک تینوں واقع ہوں گی جس سے مقارنت پر دلالت ہوتی ہے۔

جواب ـــــ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترتیب امام صاحب کے نزدیک واؤ کے مقتضیٰ کیوجہ سے ثابت نہیں ہوئی جیسا کہ آپ کا خیال ہے بلکہ کلام کے مقتضیٰ اور ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ قائل کا قول "وان نکحتہا فہی طالق" جملہ تامہ ہے اپنے مابعد کا محتاج نہیں ہے اور وطالق وطالق یہ دونوں جملے ناقصہ ہیں لہٰذا ان کا مفید معنے ہونا سابق جملہ پر موقوف رہے گا اسلئے کہ جملہ ثانیہ مفید معنے ہونے میں جملہ اولی کا محتاج ہے یعنے اگر عطف نہ کیا جائے تو جملہ ثانیہ مفید معنے نہ ہوگا اور جب واؤ کے ذریعہ فہی طالق پر عطف کیا تو وطالق اول معطوف علیہ یعنے فہی طالق کے واسطہ سے شرط یعنی ان نکحتہا سے متعلق ہوگا اور معطوف علیہ یعنے فہی طالق بغیر واسطہ شرط سے متعلق ہوگا اور ثانی وطالق بالترتیب دو واسطوں سے شرط کے ساتھ متعلق ہوگا اور جب شرط پائی جائے گی تو ترتیب تعلق کے اعتبار سے طلاق واقع ہوگی بایں طور کہ اول پہلی طلاق جو کہ بلا واسطہ شرط سے متعلق ہے واقع ہوگی اس کے بعد دوسری اور پھر تیسری مگر چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے لہٰذا جب پہلی طلاق واقع ہوگی تو وہ ثانی اور ثالث کے لئے محل نہ رہے گی اسلئے کہ غیر مدخول بہا ایک طلاق ہی سے بائنہ ہو جاتی ہے۔

صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے۔ صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ کلام کا مقتضیٰ معطوف و معطوف علیہ کا شرط میں اشتراک و اجتماع ہے لہٰذا طلاق ثانی اور ثالث تعلیق بالشرط میں اولی کے مانند ہونگی اور جب شرط پائی جائے گی تو تینوں بیک وقت واقع ہوں گی، مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شرط کو مقدم کیا جائے اور اگر شرط کو مؤخر کر کے یوں کہا جائے "فہی طالق وطالق وطالق ان نکحتہا" تو اس صورت میں بالاتفاق تینوں واقع ہوں گی اسلئے کہ آخر کلام میں مغیر پایا گیا لہٰذا تینوں طلاقیں ایک ساتھ شرط پر معلق ہوں گی اور جب شرط پائی جائے گی تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔

وفی قول المولی اعتقت ہذہ وہذہ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے بھی ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آپ کے یہاں واؤ مطلق جمع کے لئے ہے حالانکہ مندرجہ ذیل مسئلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے یہاں بھی واؤ ترتیب کے لئے ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے۔ ایک فضولی نے ایک شخص سے دو باندیوں کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کسی شخص سے کر دیا تو یہ نکاح مولی کی اجازت یا باندیوں کی آزادی پر موقوف رہے گا اگر مولی نے دونوں باندیوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو اس صورت میں چونکہ نکاح امۃ علی الحرہ لازم نہیں آتا اسلئے دونوں کا نکاح صحیح ہو جائے گا، اور اگر

دونوں کو الگ الگ آزاد کیا تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اسلئے کہ اولٰے ثانیہ سے پہلے آزاد ہوگی پس اولٰے کے آزاد ہوتے ہی نکاح امۃ علی الحرہ لازم آئے گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے اور اگر دونوں کو عطف بالواو کے ذریعہ آزاد کیا اور یوں کہا "اعتقت ہذہ و ہذہ" تو اس صورت میں بھی احناف کے نزدیک ثانیہ کا نکاح باطل ہوگا پس اس صورت میں ثانیہ کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی علامت ہیکہ دوسری باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے اور پہلی پہلے آزاد ہوئی ہے یعنے دونوں کی آزادی ترتیب کے ساتھ واقع ہوئی ہے اور جب یہ بات ہے تو معلوم ہو گیا کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے حالانکہ احناف اس سے انکار کرتے ہیں اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں بھی ترتیب واؤ کے مقتضٰی کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ مقتضائے کلام کی وجہ سے ہے اسلئے کہ جب کلام کے آخر میں ایسی چیز موجود نہ ہو جو اول کلام کو بدلدے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے یہاں بھی چونکہ کلام کے آخر میں کوئی مغیر موجود نہیں ہے جو اول کلام کو بدل دے اسلئے اول کلام "اعتقت ہذہ" آخر کلام یعنے "و ہذہ" پر موقوف نہ ہوگا یعنی اولاً جس باندی کیطرف اشارہ کر کے اعتقت ہذہ کہا ہے وہ دوسرے کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی آزاد ہو جائیگی اور دوسری باندی ہی رہے گی لہذا حدیث لا تنکح الامۃ علی الحرۃ کیوجہ سے دوسری محل نکاح نہ رہے گی اگرچہ وہ نکاح موقوف ہو اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ اولٰے کا آزاد ہونا ثانیہ کے نکاح کے موقوف ہونے کی محلیت کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ جسطرح نکاح امۃ علیٰ حرہ ناجائز ہے اسی طرح نکاح امۃ علی الحرہ کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہے اور جب پہلی کے آزاد ہونے سے دوسری نکاح موقوف کا محل نہ رہی تو ثانیہ کے عتق کے تکلم سے پہلے ثانیہ کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا زَوَّجَهُ الْفُضُولِيُّ أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَتَيْنِ فَقَالَ أَجَزْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ حَيْثُ بَطَلَا جَمِيْعًا لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ وُضِعَ لِجَوَازِ النِّكَاحِ وَإِذَا اتَّصَلَ بِهٖ آخِرُهٗ سُلِبَ عَنْهُ الْجَوَازُ فَصَارَ آخِرُهٗ فِي حَقِّ أَوَّلِهٖ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ،

ترجمہ :- بخلاف اس صورت کے کہ جب کسی شخص کا فضولی نے دو عقدوں میں دو بہنوں کے ساتھ نکاح کیا ہو پھر اس شخص نے "اجزت ہذہ و ہذہ" کہا ہو تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ صدر کلام جواز نکاح کیلئے موضوع ہے اور جب اس کے ساتھ آخر کلام متصل ہوا تو اس سے جواز مسلوب ہو گیا پس آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتبہ میں ہو گیا۔

تشریح ——— بخلاف ما اذا یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر دو طریقہ

پر ہو سکتی ہے۔

پہلا طریقہ ـــــ بقول آپکے ماقبل کے مسئلہ میں جسطرح فضولی نے دو باندیوں کا نکاح کیا اور مولےٰ نے "اعتقت ہٰذہ وہٰذہ" کہا تو جس باندی کیطرف پہلے اشارہ کیا اس کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا باطل ہوگا، اسی طرح اگر فضولی نے دو حقیقی بہنوں کا نکاح کسی ایک شخص سے دو عقدوں میں کر دیا اور شوہر نے اجزت ہٰذہ وہٰذہ کہا تو امتین کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی پہلی بہن کا نکاح جائز ہونا چاہیئے حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے اسی اعتراض کا جواب بخلاف ما اذا زوجہ سے دیا ہے۔

اس تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہے کہ دو باندیوں کے نکاح پر دو بہنوں کے نکاح کو قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے، فرق یہ ہے کہ نکاح امتین کے مسئلہ میں مولیٰ کا قول "اعتقت ہٰذہ" آخر کلام "وہٰذہ" پر موقوف نہیں ہے اسلیئے کہ آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے لہٰذا اول آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا اور جب اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہے تو مولے کے اعتقت ہٰذہ کہنے سے پہلی مشار الیہا باندی آزاد ہو جائے گی اور آخر کلام یعنے "وہٰذہ" کا تلفظ کرنے سے پہلے ہی چونکہ نکاح امۃ علی الحرہ لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے اسلیئے دوسری باندی کا نکاح باطل اور پہلی کا جائز ہو جائیگا اور اختین کے مسئلہ میں یعنے اجزت ہٰذہ وہٰذہ میں صدر کلام یعنے اجزت ہٰذہ آخر کلام یعنے "وہٰذہ" پر موقوف ہے اسلیئے کہ اس مسئلہ میں آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے اس طور پر کہ اگر شوہر "اجزت ہٰذہ" کہکر خاموش ہو جاتا تو پہلی بہن کا نکاح جائز ہو جاتا کیونکہ ابھی جمع بین الاختین لازم نہیں آیا لیکن جب شوہر نے وہٰذہ کہہ کر دوسری بہن کے نکاح کی بھی اجازت دے دی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے یہ دونوں نکاح ناجائز ہو گئے۔

الحاصل آخر کلام نے اول کلام کو جواز سے عدم جواز کیطرف متغیر کر دیا اور جب آخر کلام اول کلام کیلئے مغیر ہو تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف اور موقوف علیہ کا وقوع ایک زمانہ میں ہوگا اور جب دونوں نکاحوں کے وقوع کا زمانہ ایک ہوگا تو جمع بین الاختین کیوجہ سے دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے لہٰذا دونوں مسئلوں میں فرق ہونے کی وجہ سے اختین کے مسئلہ کو امتین کے مسئلہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

سوال کی تقریر کا دوسرا طریقہ ـــــ بعض حضرات نے سوال کی تقریر اسطرح کی ہے کہ جب مذکورہ مسئلہ اختین میں امام صاحب کے نزدیک دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہے تو اس سے ثابت ہو گیا کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے حالانکہ امام صاحب کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے نہ کہ مقارنت

اور ترتیب کے لئے۔
اس دوسری تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہوگا، مسئلہ اختین میں اجزتُ کہنے کی صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح کا بطلان اسلئے نہیں کہ اجزت ہذہ وہٰذہ میں واؤ مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض نے سمجھ لیا ہے بلکہ اسلئے ہے کہ صدر کلام یعنے "اجزت ہٰذہ" جواز نکاح کے لئے موضوع ہے کیونکہ صدر کلام کے تکلم میں جمع بین الاختین لازم نہیں آتا لیکن جب آخر کلام یعنے "وہٰذہ" کا تکلم کیا تو صدر کلام سے جواز سلب ہوگیا کیونکہ اس صورت میں آخر کلام صدر کلام کے لئے شرط اور استثنار کے درجہ میں ہے یعنے جس طرح شرط اور استثنار اول کلام کے لئے مغیر ہوتے ہیں اسی طرح یہاں بھی آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے اسلئے کہ اگر شوہر اپنے قول وہٰذہ کو اپنے قول اجزت ہٰذہ کے ساتھ نہ ملاتا تو پہلی بہن کا نکاح جائز ہوتا لیکن جب "وہٰذہ" کو اجزت ہٰذہ کے ساتھ ملا دیا تو جمع بین الاختین لازم آنے کی وجہ سے دونوں کا نکاح باطل ہوگیا اور اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوگیا اور موقوف وموقوف علیہ کا چونکہ زمانہ ایک ہوتا ہے لہٰذا گویا کہ شوہر نے کلمۂ واحدہ کے ذریعہ یعنے اجزتہما کے ذریعہ دونوں کے نکاح کو جائز قرار دیا جس کی وجہ سے جمع بین الاختین لازم آیا اور دونوں نکاح باطل ہوگئے۔
مذکورہ تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دونوں نکاحوں کا بطلان دلیل آخر سے ثابت ہوا ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے۔

وَقَدْ تَدْخُلُ الْوَاوُ عَلٰى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَا تَجِبُ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهٖ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلَاثًا هٰذِهٖ طَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَةَ تَطْلُقُ وَاحِدَةً لِاَنَّ الشَّرِكَةَ فِي الْخَبَرِ كَانَتْ وَاجِبَةً لِافْتِقَارِ الْكَلَامِ الثَّانِي اِذَا كَانَ نَاقِصًا فَاِذَا كَانَ كَامِلًا فَقَدْ ذَهَبَ دَلِيْلُ الشَّرِكَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْجُمْلَةَ النَّاقِصَةَ تُشَارِكُ الْاُوْلٰى فِيْمَا تَمَّ الْاُوْلٰى بِعَيْنِهٖ حَتّٰى قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَ يَتَعَلَّقُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ بِعَيْنِهٖ وَلَا يَقْتَضِي الْاِسْتِبْدَادَ بِهٖ كَاَنَّهٗ اَعَادَهٗ وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَيْهِ فِيْ قَوْلِهٖ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْمُشَارَكَةَ فِيْ مَجِيْءٍ وَاحِدٍ لَا يُتَصَوَّرُ،

ترجمہ :- اور واؤ کبھی ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر سے مل کر تام ہے جس کی وجہ سے اس عطف کے ذریعہ مشارکت فی الخبر ثابت نہیں ہوتی، اور اس کی مثال قائل کا قول "ہٰذہ طالق

ثلاثا وہذہ طالق ،، ہے یہاں تک کہ ثانیہ پر ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ خبر میں شرکت جب ہوتی ہے کہ جب کلام ثانی ناقص ہونے کی وجہ سے (خبر کا) محتاج ہو پس جب کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی وجہ ختم ہوگئی، اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جملہ ناقصہ جملہ اولیٰ کا اس چیز میں شریک ہوتا ہے جس سے بعینہ جملہ اولیٰ تام ہوا ہے حتیٰ کہ ہم نے شوہر کے قول اِن دخلت الدار فانت طالق وطالق میں کہا کہ ثانی طلاق بعینہ شرط مذکور کے ساتھ متعلق ہوگی اور طلاق ثانی مستقل شرط کا تقاضہ نہ کرے گی اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ متکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور بہرحال قائل کے قول جاءنی زید وعمرو میں استقلال کیطرف اس بات کی ضرورت کیوجہ سے رجوع کیا جاتا ہے کہ مجی واحد میں مشارکت ممکن نہیں ہے۔

تشریح ______ اور کبھی جملہ کاملہ کا عطف جملہ کاملہ پر کیا جاتا ہے جس کیوجہ سے معطوف، معطوف علیہ کی خبر میں شریک نہیں ہوتا مثلاً " ہذہ طالق ثلاثا وہذہ طالق ،، اس جملہ میں مبتدا ثانی یعنے وہذہ مبتدا اول کی خبر یعنے طالق ثلاثا میں شریک نہیں ہے اسلئے کہ دونوں جملے مبتدا وخبر سے ملکر تام ہیں کوئی کسی کا محتاج نہیں لہٰذا دوسرا جملہ پہلے جملہ کی خبر میں شریک نہ ہوگا اسلئے کہ شرکت فی الخبر کی علت جملہ ثانیہ کا محتاج ہونا تھا اور یہ تب ہی ہوتا ہے جب ثانی جملہ ناقص ہو۔ اور مذکورہ مثال میں جملہ ثانیہ تام ہے بخلاف ہذہ طالق وہذہ کے کہ اس کلام میں جملہ ثانیہ یعنے " وہذہ ،، ناقص ہے اسلئے کہ مبتدا اول کی خبر میں شرکت کے بغیر مفید معنے نہیں ہے اور وہ خبر طالق ہے، جملتین کے تام ہونے کی صورت میں واؤ کو ابتدائیہ کہتے ہیں، خبر کے اندر شرکت چونکہ احتیاج کیوجہ سے ہوتی ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ جملہ ناقصہ جملہ اولیٰ کے ساتھ بعینہ اس چیز میں شریک ہوگا جس سے جملہ اولیٰ تام ہوا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے اِن دخلت الدار فانت طالق وطالق کہا تو طلاق ثانی بعینہ اسی شرط کے ساتھ مشروط ہوگی جس کے ساتھ پہلی طلاق مشروط ہے ثانی طلاق کے لئے مستقل شرط محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے یہاں تک کہ متکلم کے بارے میں یہ مان لیا جائے کہ اس نے شرط کا اعادہ کرتے ہوئے گویا کہ یہ کہا ہے " اِن دخلتِ الدار فانت طالق اِن دخلتِ الدار فانت طالق ،، کیونکہ جب بعینہ شرط مذکور میں اشتراک کافی ہے تو پھر اس تقدیر کے ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ ؎

؎ فائدہ :۔ اس کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا " کلما حلفتُ بطلاقک فانت طالق "، معلوم ہونا چاہیئے کہ مذکورہ مثال میں حلف بمعنی تعلیق علی الشرط ہے مطلب یہ ہے کہ اگر میں تیری طلاق کو شرط پر معلق کردوں تو تجھے طلاق ہے پھر اس نے اپنی بیوی سے کہا " اِن دخلتِ الدار فانت طالق وطالق ،، تو یہ ایک ہی یمین ہوگی اور اس یمین کی وجہ سے عورت پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور اگر مذکورہ قول " اِن دخلتِ الدار فانتِ طالق اِن دخلتِ الدار فانت طالق ،، کے مرتبہ میں ہوتا (بقیہ اگلے صفحہ پر)

وانما یصار الیہ الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ معطوف بعینہ اسی سے متعلق ہوتا ہے جس سے معطوف علیہ متعلق ہوتا ہے اور جس خبر سے معطوف علیہ تام ہوتا ہے اسی خبر سے معطوف بھی تام ہوتا ہے آپ کا یہ قاعدہ قائل کے قول "جاءنی زیدٌ وعمروٌ" سے منقوض ہے اسلئے کہ آپ اس مثال میں جملہ ثانیہ یعنے معطوف کے لئے مستقل متعلق خبر محذوف مانتے ہیں اور اصل تقدیر جاءنی زیدٌ وجاءنی عمروٌ نکالتے ہیں۔

جواب ـــــ مذکورہ مثال میں مستقل فعل محذوف ماننے کی ضرورت اسلئے پیش آئی کہ مجیئت واحدہ میں زید وعمرو کی شرکت ممکن نہیں ہے جس کی وجہ سے جملہ ثانیہ کے لئے مستقل فعل محذوف ماننے کی ضرورت پیش آئی، بخلاف پہلی صورت کے کہ اسمیں معطوف مستقل شرط کا متقاضی نہیں ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے لئے بعینہ ایک شرط کافی ہو سکتی ہے لہٰذا معطوف کے لئے مستقل شرط محذوف ماننے کی ضرورت نہ ہوگی۔

وَقَدْ يُسْتَعَارُ الْوَاوُ لِلْحَالِ بِمَعْنَى الْجَمْعِ اَيْضًا لِاَنَّ الْحَالَ تُجَامِعُ ذَا الْحَالِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى حَتّٰى اِذَا جَاءُوْهَا فُتِحَتْ اَبْوَابُهَا اَىْ وَاَبْوَابُهَا مَفْتُوْحَةٌ وَقَالُوْا فِىْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَىَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ وَلِلْحَرْبِىِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ اِنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ حَتّٰى لَا يَعْتِقَ الْعَبْدُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَلَا يَاْمَنَ الْحَرْبِىُّ مَالَمْ يَنْزِلْ،

ترجمہ:۔ اور کبھی واؤ کو جمع کے معنے کی وجہ سے حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یہاں تک کہ جب پہنچ جائیں اس پر اور کھولے جائیں گے اس کے دروازے یعنے اس کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے، اور فقہاء نے کہا ہے قائل کے قول اپنے غلام سے "اَدِّ اِلَیَّ الفًا وانت حر" میں اور حربی سے" انزل وانت آمن" میں کہ واؤ حال کیلئے ہے حتی کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادا سے اور حربی مامون نہ ہوگا جب تک کہ نہ اترے۔

تشریح ـــــ مصنف علیہ الرحمہ واؤ کے حقیقی معنے کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مجازی معنی کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ واؤ کبھی معنے جمع کی وجہ سے حال کے لئے بھی آتا ہے یعنی واؤ کے حقیقی معنے جمع کے ہیں اور حال کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی اور مجازی میں علت مشترکہ جمعیت کے

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) تو یہ دو یمین ہوتیں اور عورت پر دو طلاقیں واقع ہوتیں۔۱۲

معنی میں مثلاً باری تعالٰی نے فرمایا ہے "حتی اذا جاء وہا وفتحت ابوابہا" یعنے جب مومن جنت میں آئیں گے تو جنت کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے، اس آیت میں واؤ حال کیلئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے، اسلئے کہ مومنین کے اکرام کے لئے یہ مناسب ہے کہ دروازے پہلے سے کھلے ہوئے ہوں اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ واؤ کو حالیہ مانا جائے، اگر واؤ کو عاطفہ مانا جائے تو آمد اور دروازہ کا کھلنا ایک ساتھ ہوگا جو اکرام کے منافی ہے اسلئے کہ معزز مہمان کے لئے دروازہ پہلے سے کھلا رکھا جاتا ہے نہ کہ آنے کے بعد کھولا جاتا ہے۔
باقی دونوں مثالوں میں بھی واؤ عاطفہ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ معطوف علیہ جملہ انشائیہ ہے اور معطوف جملہ فعلیہ خبریہ ہے جس کی وجہ سے عطف مستحسن نہیں ہے لہٰذا واؤ کو حالیہ ماننا ہی بہتر ہوگا۔

وَاَمَّا الْفَاءُ فَاِنَّهَا لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيْبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِامْرَاَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَنَّ الشَّرْطَ تَدْخُلُ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْاُوْلٰى مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ وَقَدْ تَدْخُلُ الْفَاءُ عَلَى الْعِلَلِ اِذَا كَانَ ذٰلِكَ مِمَّا يَدُوْمُ فَيَصِيْرُ بِمَعْنَى التَّرَاخِيْ يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اَنَّهٗ يَعْتِقُ لِلْحَالِ لِاَنَّ الْعِتْقَ دَائِمٌ فَاَشْبَهَ الْمُتَرَاخِيَ،

ترجمہ:۔ اور بہر حال فا وصل اور تعقیب کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس نے اپنی بیوی سے "اِن دخلتِ ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانتِ طالق" کہا کہ وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد متصلاً داخل ہو اور فا کبھی علتوں پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت دائمی ہو اسلئے کہ وہ علت تراخی کے معنے میں ہو جاتی ہے کہا جاتا ہے "ابشر فقد اتاک الغوث" خوش ہو جا اسلئے کہ تیرا مددگار آ گیا اور اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے اپنے غلام سے کہا "ادّ الیّ الفا فانت حرّ" کہ وہ فی الحال آزاد ہو جائیگا اسلئے کہ عتق دائمی ہے لہٰذا تراخی کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح ــــ حروف معانی میں سے دوسرا حرف فا ہے اس کی وضع اتصال اور تعقیب کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ فا کا مقتضٰی یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے بعد متصلاً بلا مہلت واقع ہو، اور فا کے اسی مقتضٰی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے "اِن دخلتِ ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانتِ طالق" کہا تو طلاق واقع ہونے کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ جس ترتیب سے قائل نے کہا ہے اسی ترتیب سے دخول پایا جائے اور ترتیب بلا تراخی ہو لہٰذا اگر ترتیب بدل گئی مثلاً ثانی گھر میں پہلے داخل اور اول گھر میں بعد میں داخل ہوئی یا ترتیب سے تو داخل ہوئی مگر دوسرے گھر میں تاخیر سے

داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

وقد تدخل الفاء الخ مصنف کہتے ہیں کہ اصل تو یہ ہے کہ فا احکام پر داخل ہو کیونکہ احکام میں تعقیب کے معنے ہوتے ہیں اسلئے کہ احکام علل کے بعد ہوتے ہیں اور علل مقدم ہوتی ہیں چونکہ علت ہمیشہ معلول پر مقدم ہوتی ہے البتہ اگر علت دائمی ہو تو فا علت پر بھی داخل ہوجاتی ہے اسلئے کہ اس صورت میں علت میں بھی تعقیب کے معنے پائے جاتے ہیں اس فا کو تعلیلیہ کہتے ہیں مثلاً ایسے شخص سے جو کسی مصیبت میں گرفتار ہو کہا جائے "ابشر فقد اتاک الغوث" اس مثال میں فا علت پر داخل ہے اسلئے کہ ابشار کی علت غوث ہے اور اس علت میں تعقیب کے معنے موجود ہیں اسلئے کہ علت جو کہ غوث ہے دائمی ہے بایں طور کہ غوث کا وجود ابشار کے بعد بھی باقی رہتا ہے لہٰذا فا کا علت پر داخل ہونا صحیح ہوگیا۔

لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ فا تعلیلیہ کا دخول ایسی علت کے ساتھ خاص نہیں ہے کہ جو دائمی ہو بلکہ علت غیر دائمہ پر بھی داخل ہوجاتی ہے مثلاً مصلی سے کہا جائے "لا تصل فقد طلعت الشمس" اور روزہ دار سے کہا جائے "افطر فقد غربت الشمس" حالانکہ طلوع وغروب کیلئے دوام نہیں ہے۔

ولہٰذا قلنا الخ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ فا علت دائمہ پر داخل ہوتی ہے تو اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا "اد الی الفا فانت حر" تو وہ غلام فی الحال آزاد ہوجائے گا اسلئے کہ عتق اداء الف کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے تو گویا کہ مولیٰ نے غلام کو آزاد کر دیا اور پھر اس سے کہا ادّ الی الفاً، اس مثال میں فا علت دائمہ پر داخل ہے، عتق کا علت ہونا تو ظاہر ہے اب رہا دوام تو وہ اسلئے ہے کہ عتق ابتداء عتق کے بعد بھی مدت تک باقی رہتا ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر تعقیب کے معنے پائے گئے لہٰذا فا کا داخل ہونا درست ہے۔

وَاَمَّا ثُمَّ فَلِلْعَطْفِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّرَاخِیْ ثُمَّ اِنَّ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح اَلتَّرَاخِیْ عَلٰی وَجْہِ الْقَطْعِ کَاَنَّہٗ مُسْتَانِفٌ حُکْمًا قَوْلًا بِکَمَالِ التَّرَاخِیْ وَعِنْدَ صَاحِبَیْہِ التَّرَاخِیْ فِی الْوُجُوْدِ دُوْنَ التَّکَلُّمِ بَیَانُہٗ فِیْمَنْ قَالَ لِاِمْرَأَتِہٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِہَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَۃَ یَقَعُ الْاَوَّلُ وَیَلْغُوْ مَا بَعْدَہٗ کَاَنَّہٗ سَکَتَ عَلَی الْاَوَّلِ وَقَالَا یَتَعَلَّقْنَ جُمْلَۃً وَیَنْزِلْنَ عَلَی التَّرْتِیْبِ وَقَدْ تُسْتَعَارُ لِمَعْنَی الْوَاوِ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا،

ترجمہ:۔ اور بہرحال ثم بطور تراخی عطف کیلئے ہے اور تراخی امام صاحب کے نزدیک قطع کلام کے

طور پر ہے گویا کہ کلام حکماً مستانف ہے کمال تراخی کا قول کرتے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک وجود حکم میں ہے نہ کہ تکلم میں، اس کی تفصیل یہ ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے قبل الدخول کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی طلاق واقع ہوگی اور باقی لغو ہوجائیں گی گویا کہ متکلم نے اول طلاق دے کر سکوت اختیار کیا۔ اور صاحبین نے کہا کہ تینوں طلاقیں شرط کے ساتھ متعلق ہوں گی اور (وجود شرط) کے وقت علی الترتیب واقع ہوں گی اور کبھی ثم واؤ کے معنی کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "ثم کان من الذین آمنوا" میں۔

تشریح ـــــــ حروف معانی میں سے ثم تیسرا حرف ہے یہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان وقوع فعل کی تراخی کے لئے آتا ہے، امام صاحب کے نزدیک تراخی قطع کلام کے ساتھ ہوتی ہے یعنی گویا کہ متکلم نے کلام کو منقطع کرنے کے بعد دوبارہ کلام شروع کیا ہے جس کا اثر تکلم اور حکم دونوں میں ظاہر ہوگا اسلئے کہ امام صاحب کمال تراخی کے قائل ہیں اور کمال تراخی اسی وقت ہوگی کہ جب تکلم اور حکم دونوں میں ظاہر ہو اور یہ اسلئے ہے کہ ثم مطلق تراخی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اطلاق کمال پر دلالت کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک تراخی صرف وجود حکم میں ہوگی نہ کہ تکلم میں، مطلب یہ ہے کہ کلام تو مسلسل بلا انقطاع ہوگا اسلئے کہ کلام ظاہر میں مسلسل ہے لہٰذا بدیہی مسلسل کو منقطع کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اسکے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا۔

بیانہ فیمن قال الخ مصنف علیہ الرحمہ اس عبارت سے ثمرۂ اختلاف کو بیان فرما رہے ہیں ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی منکوحہ سے قبل الدخول "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" کہا تو امام صاحب کے نزدیک اول طلاق واقع ہوگی اور باقی دونوں لغو ہوں گی اسلئے کہ امام صاحب کے نزدیک جب تراخی تکلم میں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے اول طلاق دے کر سکوت اختیار کیا اور اس کے بعد دوبارہ کلام شروع کیا لہٰذا ایسی صورت میں اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوگا اگرچہ آخر کلام میں مغیر یعنی شرط موجود ہے اسلئے کہ توقف کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ کلام مسلسل ہو جو یہاں مفقود ہے اور جب ایک طلاق واقع ہوگئی تو عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے دوسری اور تیسری طلاق کا وہ محل باقی نہیں رہی اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر متکلم ایک طلاق دے کر حقیقۃً سکوت اختیار کرتا تو ایک ہی طلاق واقع ہوتی۔ اور یہ صورت اس وقت ہے جبکہ شرط کو مؤخر کیا گیا ہو اور اگر مقدم کیا اور یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق"، تو اول طلاق شرط پر معلق رہے گی اور ثانی فی الحال واقع ہوگی اور تیسری لغو ہو جائے گی۔

وقالا یتعلقن جملۃ الخ۔ صاحبین کے نزدیک چونکہ ثم انقطاع لفظی پر دلالت نہیں کرتا اسلئے انکے نزدیک

مذکورہ کلام مسلسل غیر منقطع شمار ہوگا اور تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوجائیں گی اور وجود شرط کے وقت ترتیب سے واقع ہونگی شرط خواہ مقدم ہو یا موخر، اسلئے کہ کلمہ ثم صفت تراخی کے ساتھ عطف کے لئے ہے، لہذا معنے عطف کیوجہ سے تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی اور معنی تراخی کیوجہ سے وجود شرط کے وقت ترتیب سے واقع ہوں گی، اگر عورت مدخول بہا ہے تو تینوں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہے تو اول واقع ہوگی اور ثانی وثالث لغو ہوجائیں گی اسلئے کہ غیر مدخول بہا ایک طلاق کے بعد طلاق کا محل نہیں رہتی۔

وقد تستعار لمعنے الواو الخ مصنف علیہ الرحمہ ثم کے حقیقی معنے بیان کرنے کے بعد مجازی معنے کو بیان فرماتے ہیں، فرمایا کہ اگر ثم کا استعمال حقیقی معنے (تراخی) میں متعذر ہوجائے تو مجازاً واؤ کے معنے میں لے لیا جاتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول، ثم کان من الذین آمنوا، میں ثم اپنے حقیقی معنے میں متعذر ہے اسلئے ثم واؤ کے معنی میں ہے ثم کے حقیقی معنے میں متعذر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آیت کے ابتدائی حصہ میں اعمال صالحہ کا ذکر ہے پوری آیت اسطرح ہے، فلا اقتحم العقبۃ وما ادریک ما العقبۃ، فک رقبۃ او اطعام فی یوم ذی مسغبۃ یتیما ذا مقربۃ او مسکینا ذا متربۃ، ثم کان من الذین آمنوا، اس آیت میں ثم کے حقیقی معنے میں عمل متعذر ہے اسلئے کہ اگر ثم کو اس کے حقیقی معنے یعنی تراخی کے لئے لیا جائے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ فک رقبہ اور اطعام طعام ایمان کے بغیر معتبر ہوں حالانکہ ایمان کے بغیر کوئی نیکی معتبر نہیں، اور ثم کو واؤ کے معنی میں لینے کی صورت میں کوئی خرابی لازم نہ آئے گی اسلئے کہ واؤ امام صاحب کے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے نہ کہ ترتیب کے لئے۔

وَاَمَّا بَلْ فَمَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ مَا بَعْدَہٗ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَہٗ يُقَالُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو وَقَالُوْا جَمِيْعًا فِيْمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِہٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَۃً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ اَنَّہٗ يَقَعُ الثَّلٰثُ اِذَا دَخَلَتِ الدَّارَ بِخِلَافِ الْعَطْفِ بِالْوَاوِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَۃَ لِاَنَّہٗ لَمَّا كَانَ لِاِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَ اِقَامَۃِ الثَّانِيْ مَقَامَہٗ كَانَ مِنْ قَضِيَّتِہٖ اِتِّصَالُ الثَّانِيْ بِالشَّرْطِ بِلَا وَاسِطَۃٍ لٰكِنْ بِشَرْطِ اِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَلَيْسَ فِيْ وُسْعِہٖ ذٰلِكَ وَفِيْ وُسْعِہٖ اِفْرَادُ الثَّانِيْ بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِہٖ بِغَيْرِ وَاسِطَۃٍ فَيَصِيْرُ بِمَنْزِلَۃِ الْحَلْفِ بِيَمِيْنَيْنِ فَيَثْبُتُ مَا فِيْ وُسْعِہٖ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال بل اثبات مابعد اور ماقبل سے اعراض کے لئے وضع کیا گیا ہے کہا جاتا ہے

جاءنی زید بل عمرؑ و زید آیا بلکہ عمرو اور ائمہ ثلثہ نے اس شخص کے بارے میں کہاہے کہ جس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے ، ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ لا بل ثنتین ۔ کہا تو جب گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف عطف بالواو کے ابوحنیفہ رح کے نزدیک اسلئے کہ جب لفظ بل اول کو باطل کرنے اور ثانی کو اول کے قائم مقام کرنے کے لئے وضع کیا گیاہے تو لفظ بل کا تقاضہ ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنے کا ہوگا لیکن اول کو باطل کرنے کی شرط کے ساتھ حالانکہ یہ اول کو باطل کرنا اس کے بس میں نہیں ہے البتہ اس کے بس میں یہ بات ہے کہ ثانی طلاق کو شرط کے ساتھ مستقلاً معلق کردے تاکہ ثانی شرط کے ساتھ بلا واسطہ معلق ہو جائے تو یہ کلام دو یمینوں کے ساتھ حلف کے مرتبہ میں ہوگا لہٰذا اس کے بس میں ہے وہ ثابت ہو جائے گا۔

تشریح ــــــ حروف عطف میں سے چوتھا کلمہ بل ہے کلمہ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنے معطوف کو ثابت کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل یعنے معطوف علیہ سے اعراض کرنے کیلئے آتاہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو جیسا کہ اخبار میں ہوتاہے، اور اگر اعراض ممکن نہ ہو جیسا کہ انشاء میں ہوتاہے تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا مثلاً جاءنی زید بل عمرؑو اخبار کے قبیل سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے زید کا تلفظ غلطی سے کیاہے بل کے ذریعہ اس غلطی کی اصلاح کی ہے چنانچہ اس کلام کے ذریعہ زید کی آمد کو ثابت کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ عمرو کی آمد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا اور رہا زید تو وہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔

فائدہ ــــــ اور اگر کلمہ لا زیادہ کردیا جائے اور جاءنی زیدؑ لا بل عمرؑو کہا جائے تو یہ اسبات پر نص ہوگی کہ زید نہیں آیا بلکہ عمرو آیاہے اور ماقبل سے اعراض ممکن نہ ہونے کی مثال دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ ائمہ ثلثہ (ابوحنیفہ اور صاحبین) نے کہا کہ اگر کسی شخص نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا ، ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ لا بل ثنتین ۔ تو دخول دار کے بعد تینوں طلاقیں واقع ہو جائینگی اسلئے کہ متکلم کا قول ان دخلت الدار الخ انشاء ہے کلمہ بل کے ذریعہ اس سے رجوع ممکن نہیں ہے لہٰذا ماقبل بل اور مابعد بل وجود شرط کے وقت تینوں واقع ہوں گی اور یہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی۔

بخلاف العطف بالواو الخ یعنے اگر مذکورہ مثال میں بل کے بجائے واؤ کے ذریعہ عطف کرکے کہا جائے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے ، ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ و ثنتین ۔ کہا تو اس صورت میں ایک ہی طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ متکلم کا قول ثنتین ، انت طالق واحدۃ پر معطوف ہے لہٰذا معطوف بواسطہ معطوف علیہ شرط کے ساتھ معلق ہوگا اور معطوف علیہ بلا واسطہ معلق ہوگا اور واسطہ تالہ

الواسطہ پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا جب شرط پائی جائے گی تو بالترتیب طلاق واقع ہوں گی پہلے اول واقع ہوگی اور جب اول واقع ہو جائے گی تو بقیہ کا محل باقی نہ رہے گی اسلئے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے۔

لانہ لما کان لابطال الاول الخ مصنف نے اس عبارت سے کلمہ بل کے ذریعہ عطف کی صورت میں تینوں طلاق واقع ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کلمہ بل اول یعنے معطوف علیہ کو باطل اور ثانی یعنے معطوف کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے آتا ہے تو لفظ بل کا مقتضیٰ یہ ہوگا کہ معطوف شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو اسلئے کہ معطوف علیہ باطل ہوگیا ہے اور معطوف اس کے قائم مقام ہوگیا ہے لیکن اول یعنے معطوف علیہ کا باطل کرنا قائل کی قدرت میں نہیں ہے اسلئے کہ اول لازمی طور پر شرط کے ساتھ معلق ہو چکا ہے البتہ قائل کی قدرت میں یہ بات ہے کہ ثانی یعنے معطوف کو مستقل شرط کے ساتھ ذکر کردے تاکہ معطوف بلا واسطہ شرط کے ساتھ متعلق ہو جائے اور کلام دو یمینوں کے مرتبہ میں ہو جائے گویا کہ قائل نے یوں کہا۔ ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃً وان دخلت الدار فانت طالقٌ ثنتین۔ لیکن معطوف کے ساتھ شرط کو اختصاراً حذف کر دیا پس جب یہ عورت ایک بار گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی جیسا کہ سابق میں معلوم ہو چکا ہے۔

وَاَمَّا لٰكِنْ فَلِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ تَقُوْلُ مَا جَاءَنِيْ زَيْدٌ لٰكِنْ عَمْرٌو اَغْيَرَاتُ الْعَطْفِ بِهٖ اِنَّمَا يَسْتَقِيْمُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامُ كَالْمُقَرِّ لَهٗ بِالْعَبْدِ مَا كَانَ لِيْ قَطُّ لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ تَعَلَّقَ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ حَتّٰى اسْتَحَقَّهُ الثَّانِيْ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَاْنَفٌ كَالْمُزَوَّجَةِ بِمِائَةٍ تَقُوْلُ لَا اُجِيْزُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ فَاِنَّهٗ يَنْفَسِخُ الْعَقْدُ لِاَنَّهٗ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامُ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال لٰکن استدراک کے لئے ہے نفی کے بعد تو کہے ما جاءنی زیدٌ لکن عمرا۔ لیکن لکن کے ذریعہ عطف اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ کلام متسق ہو پس جب کلام متسق ہوگا جیسے وہ شخص کہ جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہے کہے اور یہ غلام میرا ہرگز نہیں ہے لیکن فلاں شخص کا ہے تو نفی اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی یہاں تک کہ ثانی اس غلام کا مستحق ہوگا اور اگر اتساق نہ پایا جائے تو وہ کلام مستانف ہوگا مثلاً وہ عورت کہے کہ جس کا نکاح سو دینار میں کر دیا گیا ہو" لا اجیزہ لکن اجیزہ بمأۃ وخمسین"۔ اس قول سے عقد فسخ ہو جائے گا اسلئے کہ یہ اسی فعل کی بعینہٖ نفی ہے جس کا اثبات ہے لہٰذا کلام کے اندر اتساق نہیں ہے۔

تشریح ـــــ لکن حروف عاطفہ میں سے پانچواں ہے، لکن اگر مخففہ ہو تو عاطفہ ہوگا اور استدراک کے لئے استعمال ہوگا اور اگر مشددہ ہو تو مشابہ بالفعل ہوگا اور استدراک میں عاطفہ کا شریک ہوگا استدراک ماقبل سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنے کو کہتے ہیں، مصنف رحمہ نے فرمایا کہ لکن نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے یعنے کلام منفی سے جو وہم پیدا ہو گیا ہے اس کو دور کرنے کے لئے لکن آتا ہے مثلاً قائل نے "ماجاءنی زید" کہا سامع کو وہم ہو گیا کہ شاید عمر بھی نہ آیا ہوگا اسلئے کہ دونوں شدت تعلق کیوجہ سے جدا نہیں ہوتے تو اس وہم کو متکلم نے لکن عمرا کہہ کر دفع کر دیا یعنے عمر کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے بلکہ وہ آیا، یہ بات یاد رہنی چاہیئے کہ کلام کے منفی ہونے کی قید عطف مفرد علی المفرد کی صورت میں ہے اور اگر کلام میں جملے کا عطف جملے پر کیا گیا ہو تو لکن کے ذریعہ استدراک کلام مثبت اور منفی دونوں میں درست ہے۔

غیر ان سے مصنف لکن کے ذریعہ عطف اور اتساق کی شرط بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ لکن کے ذریعہ عطف کی دو شرطیں ہیں (۱) یہ ہے کہ جس کلام میں لفظ لکن واقع ہوا ہے وہ کلام متصل ہو (۲) یہ کہ نفی ایک شئے کی ہو اور اثبات دوسری کا یعنے بعینہ ایک ہی شئے کا اثبات اور اسی کی نفی نہ ہو تا کہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو، اگر مذکورہ دونوں شرطوں میں سے ایک بھی مفقود ہوگئی تو لکن کے ذریعہ عطف درست نہ ہوگا بلکہ جملہ مستانفہ ہوگا۔ دونوں شرطوں کے موجود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس شخص نے کہا "ہذا الغلام لفلان" تو اسکے جواب میں مقرلہ نے کہا "ماکان لی قط ولکنہ لفلان آخر" اس مثال میں دونوں شرطیں موجود ہیں یعنی استدراک نفی کے بعد بھی ہے اور کلام متصل بھی ہے اور آخر کلام اول کلام کے ساتھ متناقض بھی نہیں ہے اسلئے کہ نفی متکلم کیطرف راجع ہے اور اثبات فلاں آخر کیطرف راجع ہے لہذا لکن کے ذریعہ عطف درست ہوگا اور اس غلام کا مستحق دوسرا فلاں ہوگا نہ کہ متکلم، اور شرط کے مفقود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک عورت کا نکاح کسی فضولی نے سو درہم کے عوض کر دیا پس جب اس عورت کو نکاح کی خبر پہنچی تو اس نے کہا لا اجیزہ۔ میں اس نکاح کو جائز نہیں کرتی" لکن اجیزہ بماۃ وخمسین" لیکن ڈیڑھ سو درہم میں جائز کرتی ہوں تو عورت کے اس قول سے نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ عورت نے جس فعل کی نفی کی ہے بعینہ اسی فعل کا اثبات کیا ہے یعنے نکاح ہی کی نفی کی اور نکاح کا ہی اثبات کیا ہے اور جب ایسا ہے تو شرط ثانی مفقود ہونے کی وجہ سے کلام متسق نہ ہوگا بلکہ لکن کا مابعد جملہ مستانفہ اور کلام مستقل ہوگا اور جب لکن کا مابعد مستقل کلام ہے تو یہ عورت کیطرف سے ایجاب ہوگا اور ایجاب قبول کے بغیر معتبر نہیں لہذا یہ نکاح منعقد نہ ہوگا اور فضولی کا کیا ہوا نکاح " لا اجیزہ " کہنے سے فسخ ہو گیا۔

سوال ـــــ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جس نکاح کی عورت نے نفی کی ہے وہ ایک سو درہم کیساتھ مقید ہے اور لکن کے ذریعہ جس نکاح کا اثبات کیا ہے وہ ڈیڑھ سو درہم کی قید کے ساتھ مقید ہے لہٰذا جس نکاح کی نفی کی گئی بعینہ اس کا اثبات نہ ہوا اور جب ایسا ہے تو کلام میں تضاد نہ پائے جانے کی وجہ سے اتساق کی شرط پائی گئی اور جب اتساق پایا گیا تو یہاں عطف جائز ہونا چاہیئے۔

جواب ـــــ جواب یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ عدم ذکر مہر بلکہ نفی مہر کی صورت میں بھی نکاح درست ہوتا ہے لہٰذا جس نکاح کی نفی کی ہے اور جس کا اثبات کیا ہے دونوں ایک ہیں جس کی وجہ سے اتساق کی شرط مفقود ہے لہٰذا لکن عطف کے لئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کیلئے ہوگا، اور اگر عورت نے نکاح کی خبر ملنے کے بعد اس طرح کہا، لا اجیزہ بماۃ ولکن اجیزہ بماۃ وخمسین، تو استدراک اصل نکاح میں نہ ہوگا بلکہ مقدار مہر میں ہوگا یعنی نفی کا تعلق ماۃ کی قید کے ساتھ اور اثبات کا تعلق ماۃ وخمسین کی قید کے ساتھ ہوگا، مطلب یہ کہ عورت اصل نکاح پر تو راضی ہے لیکن مقدار مہر پر راضی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شرط اتساق موجود ہونے کی وجہ سے لکن عطف کے لئے ہوگا نہ کہ استیناف کے لئے۔

وَاَمَّا اَوْفَتَدْخُلُ بَيْنَ اِسْمَيْنِ اَوْفِعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ اَحَدَ الْمَذْكُوْرَيْنِ فَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْخَبَرِ اَفْضَتْ اِلَى الشَّكِّ وَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْاِبْتِدَاءِ وَالْاِنْشَاءِ اَوْجَبَتِ التَّخْيِيْرَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْهٰذَا اَنَّهُ لَمَّا كَانَ اِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ اَوْجَبَ التَّخْيِيْرَ عَلَى اِحْتِمَالِ اَنَّهُ بَيَانٌ حَتّٰى جُعِلَ الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَجْهٍ اِظْهَارًا مِنْ وَجْهٍ وَقَدْ تُسْتَعَارُ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ لِلْعُمُوْمِ فَتُوْجِبُ عُمُوْمَ الْاَفْرَادِ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ وَعُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ فِي مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ وَلِهٰذَا الْوَحَلَفَ لَايُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْفُلَانًا يَحْنَثُ اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا وَلَوْقَالَ لَايُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا كَانَ لَهُ اَنْ يُكَلِّمَهُمَا جَمِيْعًا،

ترجمہ:۔ اور بہرحال اَو دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان داخل ہوتا ہے پس مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے اور اگر خبر پر داخل ہو تو مفضی الی الشک ہوتا ہے اور اگر ابتداء اور انشاء پر داخل ہو تو تخییر کو واجب کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے کہا، ہٰذا حر او ہٰذا، یہ قول انشاء ہے جسمیں خبر کا احتمال ہے لہٰذا او تخییر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ

قول بیان ہے حتیٰ کہ بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار قرار دیدیا جائے گا اور کبھی آو کو عموم کے لئے مستعار لے لیا جاتا ہے تو یہ موضع نفی میں عموم افرادی کو واجب کرتا ہے اور موضع اباحت میں عموم اجتماعی کو واجب کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی لا اکلم فلاناً او فلاناً، اگر ان میں سے کسی ایک سے کلام کر لیا تو حانث ہو جائے گا، اور اگر کہا کہ وہ کسی سے کلام نہ کرے گا مگر فلاں اور فلاں سے تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ وہ دونوں سے کلام کرے۔

تشریح ـــــ آو حروفِ عاطفہ میں سے چھٹا ہے آو دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان داخل ہوگا اور ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے حکم ثابت کرتا ہے اور اگر دو جملوں کے درمیان داخل ہو تو دونوں جملوں میں سے ایک کے مضمون کے حصول کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول " ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم " قتل نفس اور اخراج عن الدار میں سے کسی ایک کو اختیار کرو، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ او شک کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر یہ قول صحیح نہیں ہے البتہ اگر خبر پر داخل ہو تو محل کے اعتبار سے مفضی الی الشک ہوگا نہ کہ وضع کے اعتبار سے اسلئے کہ شک کوئی مقصود شے نہیں ہے اور اگر کسی جگہ مقصود ہو تو اس کے لئے شک کا لفظ وضع کیا گیا ہے، جاءنی زید او عمر، میں بغیر تعیین کسی ایک کی مجیئت کی خبر دینا مقصود ہے بہر حال کلمہ او چونکہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کے لئے آتا ہے اور شک محل کلام سے پیدا ہوتا ہے، اور اگر او ابتداء پر ہذا حر او ہذا یا انشاء پر داخل ہو مثلاً اضرب ہذا او ہذا، تو کلمہ او تخییر کو ثابت کرے گا اور اسی وجہ کہ آو احد الشیئین کے لئے آتا ہے اس شخص کے بارے میں کہ جس نے اپنے غلام کیطرف اشارہ کرتے ہوئے ہذا حر او ہذا، کہا تو یہ قول شرعاً انشاء ہے اسلئے کہ شریعت نے اس کو ایجاد حریت کے لئے وضع کیا ہے لیکن اس کلام میں لغۃً خبر کا بھی احتمال ہے اسلئے کہ لغت میں یہ کلام اخبار کے لئے وضع کیا گیا ہے جب یہ کلام شرعاً انشاء ہے تو یہ موجب تخییر ہوگا یعنے مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے آزادی کے لئے متعین کرے، مگر اس احتمال کے ساتھ کہ ممکن ہے کہ قائل کا یہ قول حریت سابقہ کا اظہار اور بیان ہو اسی وجہ سے اس قول کو من وجہ بیان اور من وجہ انشاء قرار دیا گیا مطلب یہ کہ جسطرح مُبیّنؔ یعنے ہذا حر او ہذا میں دو احتمال ہیں اسی طرح بیان یعنے مولیٰ کا یہ کہنا کہ میری مراد یہ غلام نہیں ہے خبر اور انشاء دونوں کا احتمال رکھے گا، البتہ احتمال انشاء ہونے کی وجہ سے دفع تہمۃ کے لئے محل کا صالح ہونا ضروری ہے، چنانچہ اگر تعیین سے قبل ان دونوں غلاموں میں سے ایک مر گیا اور مولیٰ نے کہا کہ میری مراد یہی غلام تھا تو مولیٰ کا یہ قول قبول نہ ہوگا اسلئے کہ اسمیں تہمت ہے اور یہ خبریت کے احتمال کیوجہ سے سابق کا بیان ہوگا حتیٰ کہ مولیٰ کو قاضی کی جانب سے ایک غلام متعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

وقد تستعار الخ مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی کلمہ أو مجازاً احد الفردین کی بجائے عموم کے لئے بھی مستعار لے لیا جاتا ہے اس صورت میں أو واؤ کے معنی میں ہوگا یعنے واؤ کے مانند أو بھی حکم منفی کو معطوف اور معطوف علیہ کے لئے ثابت کرنے پر دلالت کرے گا، البتہ دونوں کے درمیان اتنا فرق ضرور ہے کہ واؤ اجتماع پر دلالت کرتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " لا تطع منھم آثما او کفورا " یہاں پر أو واؤ کے معنے میں ہے مطلب یہ ہے کہ آثم اور کافر دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو أو مجازاً واؤ کے معنے میں ہے وہ مقام نفی میں تو عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے اور مقام اباحت میں عموم اجتماع کا فائدہ دیتا ہے، مقام نفی میں عموم افراد کی مثال یہ ہے مثلاً کسی نے قسم کھائی " لا اکلم فلانا او فلانا " اگر حالف نے ان میں سے ایک سے بھی کلام کر لیا تو حانث ہو جائے گا، مقام اباحت میں عموم اجتماع کی مثال یہ ہے، اگر کسی شخص نے قسم کھائی " لا یکلم احداً الا فلاناً او فلاناً " تو حالف کے لئے دونوں سے کلام کرنا مباح ہوگا جیسا کہ واؤ کے تکلم کرنے کی صورت میں دونوں سے کلام کرنا مباح ہے لہٰذا اس مثال میں او، واؤ کے معنے میں ہوگا۔

وَقَدْ تُجْعَلُ بِمَعْنیٰ حَتّٰی فِیْ نَحْوِ قَوْلِہٖ وَاللّٰہِ لَا اَدْخُلُ ھٰذِہِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ ھٰذِہِ الدَّارَ حَتّٰی لَوْ دَخَلَ الْاَخِیْرَۃَ قَبْلَ الْاُوْلیٰ اِنْتَھَتِ الْیَمِیْنُ لِاَنَّہٗ تَعَذَّرَ الْعَطْفُ لِاخْتِلَافِ الْکَلَامَیْنِ مِنْ نَفْیٍ اَوْ اِثْبَاتٍ وَالْغَایَۃُ صَالِحَۃٌ لِاَنَّ اَوَّلَ الْکَلَامِ حَظْرٌ وَتَحْرِیْمٌ وَلِذٰلِکَ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِہٖ،

ترجمہ :۔ اور کلمہ او کبھی حتیٰ کے معنے میں استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ قائل کے قول " واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ہذہ الدار " یہاں تک کہ اگر دار اول سے پہلے دار ثانیہ میں داخل ہو گیا تو اس کی یمین پوری ہو گئی کلام چونکہ نفی اور اثبات میں مختلف ہے لہٰذا او کا عطف کے لئے ہونا متعذر ہے اور غایت میں غایت بننے کی صلاحیت ہے اسلئے کہ اول کلام حظر اور تحریم ہے لہٰذا اسکے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح اُو کی حقیقی وضع تو عطف کے لئے ہے مجازاً جسطرح واؤ کے معنی میں آتا ہے حتیٰ کے معنے میں بھی استعمال ہوتا ہے، او کو مجازی معنے کیلئے وہاں لیا جاتا ہے جہاں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اختلاف کی وجہ سے او کے حقیقی معنے درست نہ ہوں بایں طور کہ معطوف اور معطوف علیہ میں سے ایک اسم ہو اور دوسرا فعل، یا ایک ماضی اور دوسرا مضارع تو ایسی صورت میں عطف درست

نہیں ہوگا، اگر معطوف علیہ میں امتداد ہو اور مابعد اُو میں غایت بننے کی صلاحیت ہو تو ایسی صورت میں اُو کو حتیٰ کے معنے میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً، واللّٰہ لا ادخل ہذا الدار او ادخل ہذہ الدار، اس مثال میں اُو حتیٰ کے معنے میں ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ ادخل ثانی کو نصب کے ساتھ پڑھا جائے ایسی صورت میں عطف درست نہیں ہے اسلئے کہ اختلاف اعراب کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا اور مابعد اُو ماقبل کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا اس مثال میں اُو حتیٰ کے معنے میں ہوگا یہاں تک کہ اگر حالف اپنی قسم کے مطابق دوسرے گھر میں اول داخل ہوا اور اس کے بعد اول گھر میں داخل ہوا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور اگر اس کے برعکس داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا۔

وَاَمَّا حَتّٰى فَلِلْغَايَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فِيمَنْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ اِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيحَ اَنَّهٗ يَحْنَثُ اِنْ اَقْلَعَ قَبْلَ الْغَايَةِ وَاسْتُعِيرَ لِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنَى لَامِ كَيْ فِي قَوْلِهٖ اِنْ لَمْ اٰتِكَ غَدًا حَتّٰى تُغَدِّيَنِي اِذَا اَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهٖ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْاِحْسَانَ لَا يَصْلُحُ مُنْهِيًا لِلْاِتْيَانِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لَهٗ فَاِنْ كَانَ الْفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ كَقَوْلِهٖ اِنْ لَمْ اٰتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ تَعَلَّقَ الْبِرُّ بِهِمَا لِاَنَّ فِعْلَهٗ لَا يَصْلُحُ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَحُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِاَنَّ الْغَايَةَ تُجَانِسُ التَّعْقِيبَ،

ترجمہ:۔ اور بہرحال حتیٰ غایت کے لئے ہے اسی وجہ سے امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا کہ جس نے کہا، عبدہٗ حر ان لم اضربک حتیٰ تصیح، اگر قائل نے مضروب کے چیخنے سے پہلے مار موقوف کر دی تو حانث ہو جائے گا، اور حتیٰ کو لام کَے کے معنے میں مجازات کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ قائل کے قول، ان لم آتک غداً حتیٰ تغدی، جب متکلم آیا اور مخاطب نے اس کو کھانا نہ کھلایا تو حانث نہ ہوگا اسلئے کہ احسان آنے کیلئے مانع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ آنے کا سبب ہے اور اگر دونوں فعل ایک ہی شخص کے ہوں جیسا کہ قائل کا قول، ان لم آتک حتیٰ اتغدیٰ عندک، قائل نے حلف پورا کرنے کو اتیان اور تغدیہ دونوں پر معلق کیا ہے اسلئے کہ ایک شخص کا فعل خود اپنے فعل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، پس عطف بحرف الفاء پر محمول ہوگا اسلئے کہ غایت تعقیب کی جنس سے ہے،

تشریح ——— حتیٰ حروف عاطفہ میں سے ساتواں حرف ہے اس کی اصل وضع غایت کیلئے ہے خواہ مابعد ماقبل کا جز ہو یا نہ ہو، حتیٰ غایت کے لئے اس وقت ہوگا جبکہ ماقبل حتیٰ میں امتداد کی اور

مابعد حتی میں غایت بننے کی صلاحیت ہو اور اس وجہ سے کہ حتی کی اصل وضع غایت کیلئے ہے امام محمدؒ نے زیادات میں اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے کہ جس نے کہا "عبدہ حر ان لم اضربک حتی تصیح" یہ قائل حانث ہو جائے گا یعنی غلام آزاد ہو جائے گا اگر اس نے مضروب کے چیخنے سے پہلے ہی مارنا موقوف کردیا، مذکورہ مثال میں چونکہ ماقبل حتی میں امتداد اور مابعد حتی میں غایت بننے کی صلاحیت ہے اسلئے یہ مثال حتے بمعنے غایت کی ہے۔

واستعیر للمجازات بمعنے لام کے، اور حتی کو کلمہ مجازات کے طور پر (لام کے) کے معنی کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے جیساکہ قائل کے قول "ان لم آتک غداً حتی تغدینی فعبدی حر" میں حتی چونکہ غایت کے معنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ کھانا کھلانا اتیان کے لئے مانع نہیں ہے بلکہ داعی ہے اسلئے حتی کو لام کی کے معنے میں لیا گیا ہے یعنی "لم آتک کی تغدینی" اگر حالف مخاطب کے پاس آیا اور مخاطب نے کھانا نہ کھلایا تو حالف حانث نہ ہوگا اسلئے کہ تغدی مخاطب کا فعل ہے متکلم کا اسمیں کوئی دخل نہیں ہے۔

اگر دونوں فعل ایک ہی شخص کے ہوں جیساکہ قائل کا قول "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر" میں قسم پوری ہونے کا تعلق اتیان اور تغدی دونوں سے ہوگا اگر آیا ہی نہیں یا آیا مگر کھانا نہیں کھایا یا کھایا مگر فوراً نہیں کھایا تو مذکورہ تینوں صورتوں میں حالف حانث ہو جائے گا، مذکورہ مثال میں حتے کو فا کے معنے میں اسلئے لیا گیا ہے کہ دونوں کے معنی میں مناسبت ہے کیونکہ حتی غایت کیلئے آتا ہے اور فا تعقیب کے لئے اور دونوں معنے قریب قریب ہیں۔

لان فعلہ لا یصلح سے مصنف حتی کو عطف کے لئے ہونے کی دلیل بیان فرما رہے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ ایک ہی شخص کا فعل خود اسی کے فعل کے لئے غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا حتی غایت کے بجائے عطف کے لئے ہوگا اور جن مواقع میں ایک ہی شخص کا فعل اپنے فعل کیلئے غایت بن جاتا ہے وہ شاذ ہے۔

وَمِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الْجَرِّ فَالْبَاءُ لِلْإِلْصَاقِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ أَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْإِلْصَاقِ،

ترجمہ، اور باب حروف معانی میں سے حروف جر بھی ہیں پس با الصاق کے لئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا قائل کے قول "ان اخبرتنی بقدوم فلان" خبر صادق پر محمول ہوگا۔

تشریح — مصنفؒ حروف عاطفہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد حروف جر کو بیان فرماتے ہے

ہیں، حروف معانی کے باب سے حروف جر ہیں انہیں سے با الصاق کے لئے ہے مثلاً مررت بزید میں زید ملصق بہ ہے اور مررت ملصق ہے اور چونکہ با الصاق کے لئے ہے اسلئے قائل کا قول "ان اخبرتنی بقدوم فلان" خبر صادق پر محمول ہوگا اور اگر مخبر نے خبر کاذب دی تو حانث نہ ہوگا، یہ بات یاد رہے کہ با کی اصل وضع الصاق کیلئے ہے اس کے علاوہ اس کے جتنے معنے ہیں سب مجازی ہیں۔

وَعَلٰی لِلْاِلْزَامِ فِیْ قَوْلِہٖ عَلَیَّ اَلْفٌ وَتُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی یُبَایِعْنَکَ عَلٰی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ شَیْئًا وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَی الْبَاءِ فِی الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَۃِ لِاَنَّ الْاِلْصَاقَ یُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ،

ترجمہ:۔ اور علیٰ اس کے قول علیَّ الف میں الزام کیلئے ہے اور کلمہ علیٰ شرط کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول "یبایعنک علی ان لایشرکن باللہ شیئاً" اور معاوضات محضہ میں با کے معنے کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اسلئے کہ الصاق لزوم کے مناسب ہے۔ (معاملات محضہ جیسے بیع واجارہ وغیرہ اور معاملات محضہ کی قید سے معاملات غیر محضہ خارج ہوگئے جیسے طلاق علیٰ مال وغیرہ)

تشریح ______ حروف جر میں سے دوسرا حرف علیٰ ہے اور یہ الزام کے لئے آتا ہے مصنفؒ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ علیٰ کی اصل وضع الزام کے لئے ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ علیٰ کی اصل وضع استعلاء کے لئے ہے، پھر استعلاء کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور حکمی، پہلی کی مثال زید علی السطح، اور دوسری کی مثال لہ علی الف درہم،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علیٰ کا استعمال شرط کے لئے بھی ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول "یبایعنک علی ان لایشرکن باللہ شیئاً" وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی، اور معنے حقیقی اور معنے مجازی میں مناسبت یہ ہے کہ کلمہ علیٰ الزام کیلئے ہے اور جزاء الزام شرط کیلئے ہے لہٰذا الزام اور شرط کے درمیان لازم اور ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِیْضِ وَلِھٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ رح فِیْمَنْ قَالَ اَعْتِقْ مِنْ عَبِیْدِیْ مَنْ شِئْتَ عِتْقَہٗ کَانَ لَہٗ اَنْ یَّعْتِقَھُمْ اِلَّا وَاحِدًا بِخِلَافِ قَوْلِہٖ مَنْ شَاءَ لِاَنَّہٗ وَصَفَہٗ بِصِفَۃٍ عَامَّۃٍ فَاَسْقَطَ الْخُصُوْصَ،

ترجمہ:۔ اور کلمہ من تبعیض کیلئے ہے اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ رح نے اس شخص کے

بارے میں فرمایا کہ جس نے کہا تو میرے غلاموں میں سے اس کو آزاد کر دے جس کو تو آزاد کرنا چاہے تو اس کیلئے ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا برخلاف قائل کے قول مَن شاءَ کے اسلئے کہ قائل نے اس کو صفت عامہ کے ساتھ متصف کیا ہے اور عموم صفت خصوص کو ساقط کر دیتا ہے

تشریح ــــــ مِن کی اصل وضع کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ مِن کی اصل وضع تبعیض کے لئے ہے اور اس کے علاوہ تمام معانی مجازی ہیں اور جمہور اہل لغت کا قول ہے کہ مِن ابتداء غایت کیلئے ہے اور بعض کا خیال ہے کہ تمام معنے کیلئے مشترک ہے، فاضل مصنف رح نے اکثر علماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے اور اسی پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے کہا "اعتق مِن عبیدی من شئت عتقہ" میرے تمام غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کر، امام صاحب فرماتے ہیں کہ مخاطب کو ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کے آزاد کرنے کا اختیار ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمہ مَن عموم کیلئے موضوع ہے اور کلمہ مِن تبعیض کیلئے موضوع ہے جس کیوجہ سے دونوں کے مقتضے پر عمل کرنے کے لئے کلام کو بعض عام پر محمول کیا جائے گا چنانچہ مَن کے مقتضے کیوجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ تمام غلاموں کو آزاد کر دے مگر کلمہ مِن کیوجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کم از کم ایک غلام کو آزاد نہ کرے اور اس ایک غلام کی تعیین کا اختیار مولیٰ کو ہوگا، اس کے برخلاف اگر مولیٰ نے یوں کہا "اعتق مِن عبیدی من شاء عتقہ" میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اسکو آزاد کر دے اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے آزادی چاہی تو تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔

وجہ فرق یہ ہے مَن شاء میں مشیئت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمہ مَن کیطرف کی گئی ہے لہٰذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور عموم صفت اس خصوص کو ساقط کر دے گا جو مِن تبعیضیہ سے حاصل ہوا ہے لہٰذا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور مَن شئت میں چونکہ مشیئت مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ کلمہ مَن کیطرف اسلئے یہ کلام عام نہ رہے گا لہٰذا تمام غلام بلا استثناء آزاد نہ ہونگے صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اسلئے کہ صاحبین مِن عبیدی میں مِن کو تبعیض کی بجائے تبیین کے لئے قرار دیتے ہیں۔

وَاِلٰی لِاِنْتِہَاءِ الْغَایَۃِ،

ترجمہ:- اور الیٰ انتہاء غایت کیلئے ہے۔

تشریح ـــــ الیٰ کی وضع انتہائے غایت کے لئے ہے غایت سے مراد مسافت ہے اور اطلاق جز علی الکل کے قبیل سے ہے، مسافت کی دو طرفیں ہوتی ہیں اول اور آخر، من طرفِ اول پر اور الیٰ طرفِ آخر پر داخل ہوتا ہے جیسے سرت من البصرة الی الکوفۃ، غایت مغیا میں کب داخل ہوگی اسمیں چار مذہب ہیں (۱) الیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں مطلقًا داخل ہوگا (۲) مطلقًا داخل نہ ہوگا، (۳) اگر مابعد ماقبل کی جنس ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں (۴) اگر غایت بذات خود قائم ہو یعنے مابعد ماقبل کا جز نہ ہو تو غایت ابتداء اور غایت انتہا دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گے جیسے قائل کا قول "لفلان من ہٰذہ الحائط الی ہٰذہ الحائط" اس اقرار میں دونوں دیواریں اقرار میں شامل نہ ہوں گی بلکہ درمیانی حصہ فلاں کا حصہ ہوگا، اور اگر غایت مستقل نہ ہو بلکہ مغیا کی محتاج ہو تو اس کی دو صورتیں ھیں صدر کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں اگر شامل ہے تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنیکے لئے ہوگا اور خود غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی جیسے "ایدیکم الی المرافق" میں مرافق بذات خود قائم نہیں ہیں اور صدر کلام یعنے ایدیکم غایت کو شامل بھی ہے اسلئے کہ ید کا اطلاق بغل تک ہوتا ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو تو اس صورت میں غایت کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کھینچکر غایت تک لایا جاسکے مگر خود غایت ماقبل کے حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے "اتموا الصیام الی اللیل" میں،

وَفِیْ لِلظَّرْفِیَّةِ وَیُفَرَّقُ بَیْنَ حَذْفِہٖ وَاِثْبَاتِہٖ فَقَوْلُہٗ اِنْ صُمْتُ الدَّہْرَ وَاقِعٌ عَلَی الْاَبَدِ وَفِی الدَّہْرِ عَلَی السَّاعَۃِ وَتُسْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَۃِ فِیْ نَحْوِ قَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ دُخُوْلِكِ الدَّارَ،

ترجمہ :۔ اور فی ظرفیت کیلئے ہے اور اس کے حذف اور اثبات میں فرق کیا جاتا ہے پس قائل کا قول "ان صمت الدہر" ابد پر محمول ہوگا اور فی الدہر ایک ساعت پر محمول ہوگا اور مستعار لیا جاتا ہے مقارنت کیلئے جیسے شوہر کے قول "انتِ طالق فی دخولک الدار" میں ہے۔

تشریح ـــــ حروف جارہ میں سے ایک فی بھی ہے علماء احناف کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ فی ظرفیت کے لئے ہے البتہ اگر فی کو ظرف زمان کیلئے استعمال کیا جائے تو فی کے حذف کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف ہے اور اختلاف کا مطلب یہ نہیں کہ بعض کے نزدیک فی کا حذف جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، فی کا حذف تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ کس فی کا مابعد ماقبل کے لئے کس صورت میں ظرف ہوگا اور کس صورت میں معیار ہوگا چنانچہ

صاحبین کے نزدیک ذکرِ فی اور حذفِ فی دونوں برابر ہیں بایں طور کہ فی کا مابعد ماقبل کیلئے ہمیشہ معیار ہی ہوتا ہے، مطلب یہ کہ صاحبین کے نزدیک اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے " انتِ طالق غداً یا انتِ طالق فی غدٍ " کہا اور شوہر کی غد سے کسی خاص وقت کی نیت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر نے غد کے آخر حصہ کی نیت کی تو دیانۃً معتبر ہوگی قضاءً معتبر نہ ہوگی اور امام صاحب حذفِ فی اور ذکرِ فی میں فرق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ذکرِ فی کی صورت میں فی کا مابعد ماقبل کیلئے معیار ہوگا اور انتِ طالق غداً کی صورت میں اگر شوہر کی کسی خاص وقت کی نیت ہو تو اول غد میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر غد کی نیت ہو تو یہ نیت دیانۃً اور قضاءً دونوں طریقوں سے معتبر ہوگی، امام صاحبؒ کے مذہب پر اس کی نظیر یہ ہے، اگر کسی نے ان صمت الدہر فعبدی حر " کہا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں عمر بھر روزے رکھوں تو میرا غلام آزاد ہے، چنانچہ اگر حالف نے زندگی بھر روزے رکھے تو غلام آزاد ہوگا ورنہ نہیں، اور اگر قائل نے " ان صمت فی الدہر " کہا تو ایک ساعت کے روزے سے بھی غلام آزاد ہوجائے گا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اگر فی کا حقیقی معنے میں استعمال متعذر ہو تو مجازاً مقارنت کے معنے کیلئے ہوگا مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا " انتِ طالق فی دخولک الدار " اس مثال میں دخول چونکہ طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے یہاں فی مقارنت کیلئے ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو اس حال میں طلاق ہے یہ طلاق تیرے دخولِ دار کے ساتھ مقارن ہو پس دخولِ دار سے پہلے چونکہ مقارنت نہیں پائی جاتی اسلئے دخولِ دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَمِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الشَّرْطِ وَحَرْفُ اِنْ هُوَ الْاَصْلُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ،

ترجمہ:۔ اور حروفِ معانی میں سے حروفِ شرط ہیں اور حرف ان اس باب میں اصل ہے۔

تشریح ـــــ حروفِ شرط میں حرف ان اصل ہے اسلئے کہ یہ شرط کے معنے کے علاوہ دوسرے معانی میں استعمال نہیں ہوتا اس کے برخلاف دیگر کلماتِ شرط شرط کے علاوہ دیگر معانی میں بھی استعمال ہوتے ہیں۔

سوال ـــــ کلماتِ شرط میں بعض اسماء ہیں اور بعض حروف تو پھر مصنف رحؒ نے تمام کلمات کو حروف کیوں کہا؟

جواب ـــــ کلمۂ ان چونکہ شرط میں اصل ہے اور حرف ہے لہٰذا اس کی اصالت کی وجہ سے اسکو

غلبہ دیگر تمام کلمات شرط کو تغلیباً حروف شرط کہدیا گیا ہے۔
سوال ـــــ آپ کا یہ کہنا کہ کلمہ اِن صرف شرط کے معنے میں استعمال ہوتا ہے یہ غلط ہے بلکہ اِن نافیہ بھی ہوتا ہے۔
جواب ؎ ـــــ اِن دو طرح کا ہوتا ہے ایک حرفِ شرط اور دوسرا نافیہ پس جو اِن حرف شرط ہے وہ صرف شرط ہی کے معنے میں استعمال ہوتا ہے۔
حرف اِن ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جو محتمل الوجود ہو یعنی جسکا نہ وجود یقینی ہو اور نہ عدم اِن طلع الشمس نہیں بولا جاتا اسلئے کہ طلوع شمس یقینی ہوتا ہے بلکہ اذا طلع الشمس بولتے ہیں ایسے طرح اِن وقعت الواقعۃ نہیں کہا جاتا بلکہ اذا وقعت الواقعۃ کہا جاتا ہے اسی طرح اِن اسمار پر داخل نہیں ہوتا اسلئے کہ اسمار متردد الوجود والعدم نہیں ہوتے۔

وَاِذَا يَصْلَحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ الْكُوفِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَعِنْدَ الْبَصْرِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُهُمَا هِيَ لِلْوَقْتِ وَيُجَازٰى بِهَا مِنْ غَيْرِ سُقُوْطِ الْوَقْتِ عَنْهَا مِثْلُ مَتٰى فَاِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا بِحَالٍ وَالْمُجَازَاةُ بِهَا لَازِمَةٌ فِيْ غَيْرِ مَوْضَعِ الْاِسْتِفْهَامِ وَبِاِذَا غَيْرُ لَازِمَةٍ بَلْ هِيَ فِيْ حَيِّزِ الْجَوَازِ

ترجمہ:۔ اور اذا کوفیین کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کے لئے مساوی طور پر صلاحیت رکھتا ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ رح کا ہے اور بصریین کے نزدیک اذا وقت کیلئے ہے اور شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اس سے وقت کے معنے کے ساقط ہوئے بغیر مثل متیٰ کے کہ اس کی وضع وقت کیلئے ہے جو کسی حال میں متیٰ سے ساقط نہیں ہوتے اور متیٰ کیلئے موضع استفہام کے علاوہ میں مجازات لازم ہے اور اذا کیلئے مجازات لازم نہیں ہے بلکہ جواز کے درجہ میں ہے۔
تشریح ـــــ کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے نحاۃ کوفہ کے نزدیک کلمہ اذا ظرف اور شرط دونوں کیلئے مساوی طور پر مشترک ہے اور یہی امام صاحب کا قول ہے، جب کلمہ اذا شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے تو اس کے تین اثر ظاہر ہوتے ہیں (۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا مسبب ہوگا (۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا (۳) جزاء پر فا کا لانا ضروری ہوگا، اور اگر اذا ظرفیہ ہو تو مذکورہ تینوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہوگی۔ شرط کے طور پر استعمال ہونے کی مثال: ؎
واستغن ما اغناک ربک بالغنیٰ ⁘ واذا تصبک خصاصۃ فتحمل

ترجمہ:۔ اے مخاطب قناعت کے ساتھ رہا کر جبتک تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی مصیبت آپڑے تو برداشت کر۔

دوسرے مصرعہ میں اذا شرطیہ ہے چنانچہ شرط سبب اور جزاء مسبّب ہیں اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہے۔ اذا کے وقت کیلئے استعمال کی مثال حسب ذیل ہے:

واذا تکون کریہۃ ادعیٰ لہا ❁ واذا یحاس الحیس یدعیٰ جندبُ

ترجمہ:۔ اور جب کوئی پریشانی لاحق ہوتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا بنایا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔

اس شعر میں دونوں جگہوں پر مضارع کا مجزوم نہ ہونا اور جزاء پر فا کا داخل نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں اذا شرطیہ نہیں ہے بلکہ ظرفیہ ہے۔ نحاۃ بصریین کہتے ہیں کہ اذا کی حقیقی وضع ظرف کے لئے ہے البتہ کبھی متیٰ کی طرح مجازاً شرط کے معنے میں استعمال ہوتا ہے مگر ظرفیت کے معنی بھی باقی رہتے ہیں چونکہ وہ اس کے معنی موضوع لہ ہیں، اور موضع استفہام کے علاوہ میں متیٰ کیلئے شرط کے معنے لازم ہیں یعنے موضع استفہام میں متیٰ سے شرط کے معنے ساقط ہوجاتے ہیں جیسے متی تذہبُ اور اذا ظرفیہ کے لئے معنے شرط لازم نہیں ہیں بلکہ جواز کے درجہ میں ہیں پس جب متیٰ کے لئے معنی شرط لازم ہونے کے باوجود اس سے ظرفیت کے معنے ساقط نہیں ہوئے تو اذا کہ جس کیلئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے ظرفیت کے معنے بدرجہ اولیٰ ساقط نہ ہونگے اور یہ صاحبین کا قول ہے۔

وَمَنْ وَمَا وَكُلٌّ وَكُلَّمَا تَدْخُلُ فِي هٰذَا الْبَابِ وَفِي كُلٍّ مَعْنَى الشَّرْطِ اَيْضًا مِنْ اَنَّ الْاِسْمَ الَّذِي يَتَعَقَّبُهَا يُوْصَفُ بِفِعْلٍ لَا مَحَالَةَ لِيَتِمَّ الْكَلَامُ وَهِيَ تُوْجِبُ الْاِحَاطَةَ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِفْرَادِ وَمَعْنَى الْاِفْرَادِ اَنْ يُعْتَبَرَ كُلُّ مُسَمًّى بِانْفِرَادِهٖ كَاَنْ لَيْسَ مَعَهٗ غَيْرُهٗ۔

ترجمہ:۔ من وما وکل وکلما باب شرط میں داخل ہیں اور کل میں بھی شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد واقع ہوتا ہے وہ لامحالہ فعل کے ساتھ متصف ہوتا ہے تاکہ کلام تام ہوجائے اور کلمہ کل علیٰ سبیل الافراد احاطہ کو واجب کرتا ہے اور افراد کے معنے یہ ہیں کہ ہر فرد الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے۔

تشریح ــــ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں کلمات بھی کلمات شرط میں داخل ہیں

یعنی اصالۃً کلمات شرط نہیں ہیں، مَن ذوی العقول اور ان کی صفات کیلئے آتا ہے اور کلما عموم افعال کو ثابت کرنے کیلئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "کلما نضجت جلودھم" میں ہے۔

کلمہ کل کے بارے میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ اس کا کلمات شرط میں شمار کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ کلمات شرط کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ افعال پر داخل ہوں حالانکہ لفظ کل اسم پر داخل ہوتا ہے، اس وہم کو دور کرنے کیلئے مصنف رح نے کہا کہ کلمہ کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں کیونکہ کلمہ کل اگرچہ براہ راست فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن اسم کے واسطہ سے فعل پر داخل ہوتا ہے اسلئے کہ کلمہ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے اس کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اسم کی صفت ہوتا ہے جیسے کہ قائل کا قول "کل رجل یفوض امرہ الی اللہ فھو سعید" اسلئے کہ جب کلمہ کل معنی شرط کو متضمن ہو تو اس اسم کے بعد کہ جس کیطرف کلمہ کل مضاف ہے ایسے فعل کا آنا ضروری ہے کہ جو اس مدخول کل کی صفت واقع ہو ورنہ تو کلام تام نہ ہوگا۔ مضاف اور مضاف الیہ میں باعتبار حرکت واعراب کے مضاف ہی اصل ہوتا ہے لہٰذا یہ ایسا ہی ہو گیا کہ کلمہ کل فعل ہی پر داخل ہے۔ اور کلمہ کل جب نکرہ پر داخل ہوتا ہے تو علیٰ سبیل الافراد تمام افراد کا احاطہ کرتا ہے اور افراد کے معنے یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے یہاں تک کہ اگر سلطان نے کہا، کل رجل دخل منکم ھٰذا الحصن اولاً فلہ کذا، اس کے بعد مثلاً بیس مجاہدین بیک وقت داخل ہوگئے تو انعام موعود ہر ایک کو کامل ملے گا اسلئے کہ کلمہ کل علیٰ سبیل الافراد تمام افراد کا احاطہ کرتا ہے اور یہ ایسا ہی ہوگیا گویا کہ سلطان نے ہر ایک سے الگ الگ مذکورہ انعام کا وعدہ کیا ہو۔ واللہ اعلم بالصواب،

اللھم الحقنی بالصالحین واجعلنی من الفائزین بحرمۃ سید الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وذریاتہ اجمعین الی یوم الدین (آمین)

خاکسار محمد جمال بلند شہری مقیم حال میرٹھ

استاذ دار العلوم دیوبند یوپی